BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

DRITTER BAND.

MÜNSTER 1902.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, deren dritter Band nunmehr abgeschlossen vorliegt, haben sich von Anfang an bestrebt, durch Erschließung neuer Quellen, durch die erläuternde Analyse des Gedankenganges einzelner philosophiegeschichtlicher Persönlichkeiten oder einzelner Schriften und durch ideengeschichtliche Untersuchungen über das Werden der fertig vorliegenden Gestaltungen zur Förderung eines gesicherten, weil aus den Quellen selbst geschöpften, und lebendigen, weil das organische Wachstum begreifenden Verständnisses der mittelalterlichen philosophischen Gedankenwelt nach Kräften mitzuwirken. Auch für die sachlichen Probleme, so hoffen wir, wird einiges Brauchbare abgefallen sein, in den Texten, wie in den Untersuchungen; indes nicht hierauf ist der eigentliche Zweck der „Beiträge“ gerichtet. Sie wollen vielmehr vor allem der historischen Erkenntnis einer reichen Periode der menschlichen Kulturentwicklung dienen, die unter andern, uns oft fremdartigen Bedingungen aus ihrem Geiste heraus Großes geschaffen hat. Der Reichtum aber dieses Geistes auch auf philosophischem Gebiete geht nur dem auf, der ihn nicht ausschließlich in einer einzigen Form kennt; sein eigenartiges Leben nur dem, der dasselbe in seiner eigentümlichen Organisation und in seinem Verhältnis zu dem es umgebenden Mittel versteht. Darum haben die „Beiträge“ von Anfang an nach möglichster Vielseitigkeit gestrebt, stets aber sich bemüht, das Einzelne in seinen Beziehungen zum Ganzen zu erfassen. Aus diesem Grunde trugen wir auch kein Bedenken, in den vorliegenden Band zwei Arbeiten aufzunehmen, die anscheinend aus dem Rahmen des Programms herausfallen. Aber was Chalcidius als Quelle für das frühere Mittelalter, insbesondere die Schule von Chartres war, ist bekannt; und daß des Nemesius dem lateini-

schen Mittelalter in zwei Übersetzungen vorliegende Schrift über die Natur des Menschen u. a. für Albertus Magnus eine wichtige Quelle historischen und sachlichen Wissens bildete, wird man aus einer bereits im Druck befindlichen Darstellung von Albert's Psychologie ersehen, die demnächst in diesen „Beiträgen" erscheinen wird. So dienen beide Hefte auch der Analyse des mittelalterlichen Denkens, indem sie charakteristische Elemente desselben bis zu den ursprünglichen Quellen verfolgen.

I. B. Domański: Die Psychologie des Nemesius.

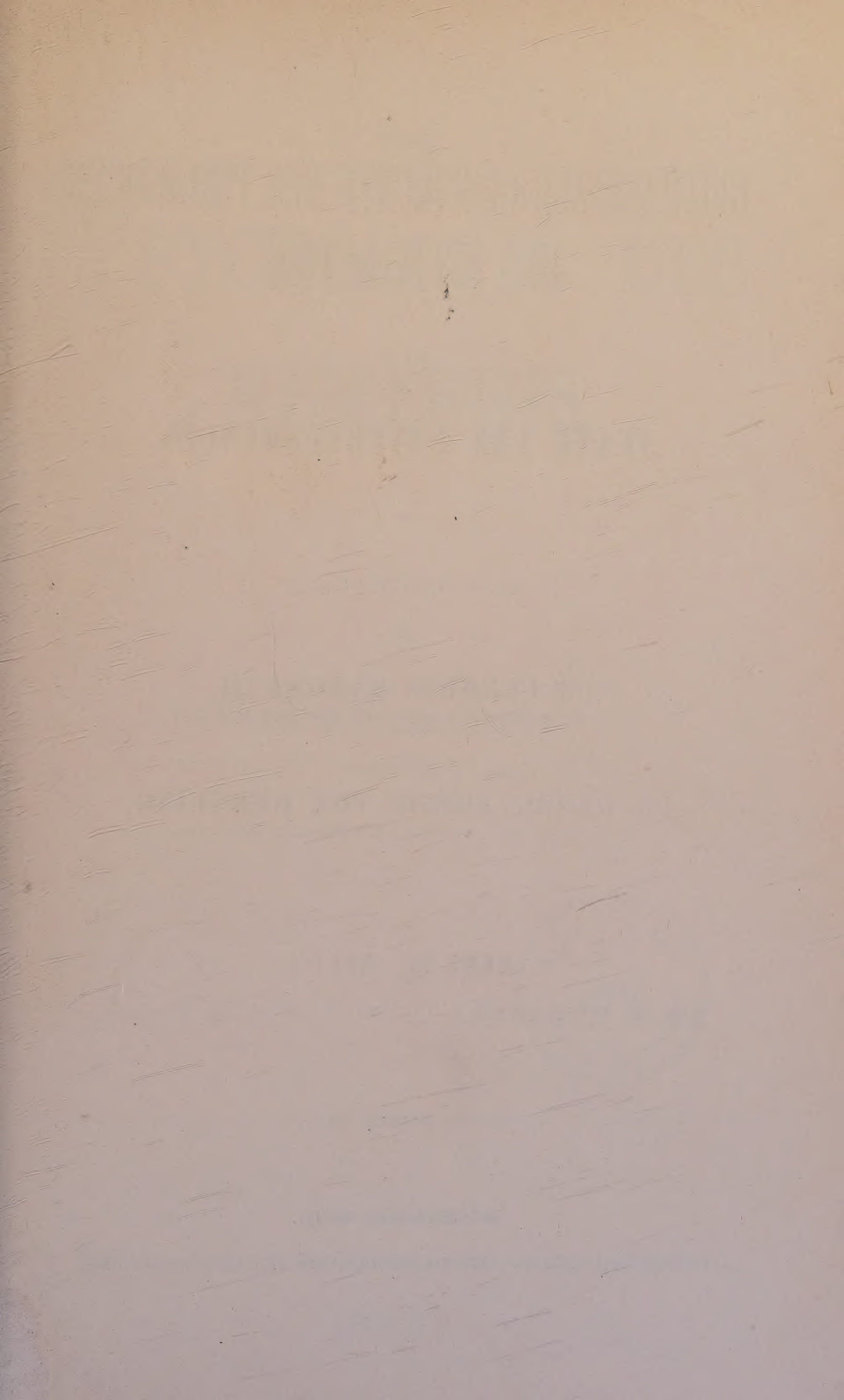
II. Clemens Baeumker: Witelo, ein Philosoph des XIII. Jahrhunderts.

III. Michael Wittmann: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (ibn Gebirol).

IV. M. Worms: Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn).

V. Joh. Nep. Espenberger: Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert.

VI. B. W. Switalski: Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus. Eine historisch-kritische Untersuchung.



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

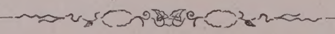
DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND III. HEFT I.

DR. B. DOMAŃSKI, DIE PSYCHOLOGIE DES NEMESIUS.



MÜNSTER 1900.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

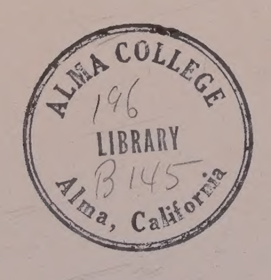
DIE

PSYCHOLOGIE DES NEMESIUS.

VON

DR. B. DOMAŃSKI,

PROFESSOR AM BISCHÖFLICHEN KLERIKALSEMINAR
ZU PELPLIN.



MÜNSTER 1900.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.



Inhaltsangabe.



Einleitung.

Über das Leben des Nemesius ist nichts Genaueres bekannt, als daß er Bischof von Emesa gewesen ist. Man weiß nicht einmal mit Sicherheit anzugeben, wann er gelebt hat. Die einen setzen seine einzige auf uns überkommene Schrift *„περὶ φύσεως ἀνθρώπου"* an das Ende des IV. oder in den Anfang des V., andere wiederum in die Mitte oder gar in die zweite Hälfte des V. Jahrhunderts. Jener Ansicht huldigen die meisten (z. B. Fabricius, Tillemont, Bayle, Didot, Ceillier, Pauly, J. Müller, Diels, Dittmeyer, in neuester Zeit Dietrich Bender „Untersuchungen zu Nemesius von Emesa" Leipzig 1898 u. a.), dieser Dupin, Ritter und Zeller. Die ersteren berufen sich darauf, daß in dem Werke des Nemesius kein Autor, keine Irrlehre der Mitte oder der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts erwähnt wird. Erwähnt werden die Eunomianer, Apollinarius von Laodicea, die *„ἔνδοξοι ἄνδρες"* (worunter jedenfalls die antiochenische Schule, besonders Theodor von Mopsuestia († 428), verstanden werden muß). Eine Anspielung auf Nestorius, Eutyches, Pelagianer und Origenisten sucht man in der Schrift vergebens. Und doch spricht Nemesius auch über christologische Fragen (s. S. 69 ff.) und über die Willensfreiheit sogar sehr ausführlich (S. 129 ff.). Bei der christologischen Frage bekämpft er aber bloß die Eunomianer und die antiochenische Schule (nicht die christologischen Häresien des V. Jahrhunderts), bei der Willensfrage Plato, Astrologen, Fatalisten, Stoiker, aber mit keinem Worte den Pelagius, dessen Irrtümer doch gerade

auf dem Gebiete der Willensfreiheit emporgewuchert sind. Ritter und Zeller nun glauben trotzdem das Werk des Nemesius in die Mitte des V. Jahrhunderts setzen zu müssen und zwar aus dem einen Grunde, weil die in dieser Schrift gelegentlich einer Darlegung des Dogmas von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo vorkommende Formel „ἀσύγχυτος ἕνωσις“ erst kurz vor dem chalcedonensischen Konzil (451) auftauche und von diesem erst festgelegt worden sei.

Was ist darauf zu erwidern? Es ist nicht gut denkbar, daß Nemesius, als christlicher Bischof des Orients, wo die christologischen Häresieen besonders heftig auftraten, daß er, in dem Ideenkreise der Mitte des fünften Jahrhunderts lebend, mitten in dem Getümmel des Kampfes um die christologischen Dogmen, daß er in einer Zeit, wo Nestorius, insbesondere Eutyches, alle Gemüter in Atem hielten, wo es sich, wenigstens nach der Meinung der Häretiker, um Sein oder Nichtsein der Kirche handelte, daß er unter diesen Umständen diese beiden Irrlehrer bei seiner Erörterung christologischer Fragen, und in seinem Kapitel über den Willen den Pelagius vollständig mit Stillschweigen übergangen haben sollte (vgl. S. 73 unserer Abhandlung). Es wäre das doch eine eigentümliche Verkennung oder gar vielleicht Unkenntnis der Zeitlage, ein unerklärliches Sichabschließen gegen die Außenwelt mit ihren brennenden Tagesfragen, ein Zeichen von Interesselosigkeit für die Schicksale der Kirche, was bei einem so frommen und der Kirche so treu ergebenen Bischof, wie Nemesius es war, doppelt auffallen würde. Man fragt sich unwillkürlich, warum denn Nemesius, wenn er erst um die Mitte des V. Jahrhunderts gelebt hat, sich in einen zum mindesten wenig nutzbringenden Kampf mit den Häresieen eingelassen hat, welche schon weit zurücklagen, über die das nimmerrastende Rad der Zeit zermalmend und vernichtend gerollt war! Wer kümmerte sich in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts noch um die Eunomianer, um die Lehre des Apollinarius von Laodicea? So siegreich wie der Arianismus, so zu sagen über Nacht, den ganzen „orbis terrarum“ erobert, so schnell mußte er sich zurückziehen, um schon seit 381 nur noch unter den barbarischen Völkern ein bescheidenes Dasein zu fristen.

Halten wir an der Zellerschen Hypothese fest, so stehen wir vor der unerklärlichen Thatsache, daß Nemesius die so aktuellen Fragen des Eutychianismus, insbesondere aber auch des Nestorianismus ohne Nennung der Irrlehrer, ohne jegliche Rücksichtnahme auf dieselben erörtert (S. 141 = 61 ff.) und sich so einer uns einfach unverständlichen Unterlassung schuldig gemacht hat. Mit einer bloßen Darlegung des orthodoxen Standpunktes wäre doch den Lesern wenig gedient gewesen, wenn Nemesius nicht auch den Irrlehrer, der gegen diese Lehre aufgetreten war, bezeichnet, genannt hätte, ihm mit dem Schwerte dialektischer Schärfe zu Leibe gegangen wäre, um die ganze Schwäche und Haltlosigkeit der betr. Irrlehre darzuthun. Warum sollte Nemesius gerade die Eunomianer, nicht aber seinen Zeitgenossen Eutyches, gegen welchen allein seine Lehre sich direkt richtet, in Betracht gezogen haben (s. hierüber S. 70, 1 und S. 73 f.)? Man muß doch annehmen, daß, wenn sogar Eunomianer und die „ἔνδοξοι ἄνδρες", die doch nur in entfernterem Zusammenhange mit der nemesianischen Darlegung stehen, erwähnt und widerlegt werden, dies doch mit Eutyches, dessen Lehre eine vollständige Negierung der nemesianischen Ansicht bildet, erst recht hätte geschehen müssen, wenn (wie Zeller behauptet) Eutyches dazu noch zur Zeit des Nemesius gelebt hat. Sollte Eutyches, dessen falsche Lehren unsägliche Verwirrung in der Kirche anrichteten, keiner besonderen Erwähnung, geschweige denn einer Widerlegung bedurft haben, sondern nur jene für die Zeit, in welcher nach der Zellerschen Ansicht Nemesius sein Werk verfaßt haben soll, fast bedeutungslosen Irrlehren?

Der Umstand ferner, daß die nemesianische Ausführung über das christologische Dogma, soweit sie sich in direktem Gegensatz zur eutychianischen Irrlehre befindet, durchweg rein positiver Natur ist, daß dort ein ruhiger, belehrender Ton herrscht, daß dort in keiner Weise angedeutet ist, Nemesius habe in diesem Teil seiner Auseinandersetzung es mit einem so bekannten Gegner zu thun, wie Eutyches doch zu damaliger Zeit sein mußte, das alles weist darauf hin, daß Nemesius bei diesem Teile seiner Darlegung keinen bestimmten Gegner, keine bestimmte

Häresie im Auge hat, zu welcher er sich mit seinen Behauptungen in direkten Gegensatz stellen möchte.

Sonst pflegt er doch mit einer positiven Bestimmung, Erklärung einer Lehre, eine negative Auseinandersetzung, bestehend in der Zurückweisung des Irrtums, zu verbinden (z. B. Wesen der Seele, Willensfreiheit, Vereinigung von Leib und Seele). Man kann Nemesius nicht gerade als eine rein irenische Natur bezeichnen, die jedes Streiten und Disputieren ängstlich vermeidet; er polemisiert in seinem Werk sehr oft, sehr angelegentlich, wenn auch sehr ruhig, aber doch nicht ohne dialektische Schärfe. Und hier sollte er nun seinen Hang zum Polemisieren verleugnet, und es gerade hier unterlassen haben, seinen Zeitgenossen Eutyches auch nur zu erwähnen, den eutychianischen Irrtum zu bekämpfen, da sich ihm doch eine so günstige Gelegenheit hiezu bot? — Der Gebrauch der Formel „*ἀσύγχυτος ἕνωσις*" darf nicht auffallen (s. hierüber S. 59, 1, 70, 1 u. 73 f.).

Wir erklären uns auf Grund der hier und im späteren Verlauf unserer Abhandlung geäußerten, immerhin schwerwiegenden Bedenken, mag man auch wenigstens einen großen Teil davon vielleicht für rein subjektiv halten, gegen die Ritter-Zellersche Hypothese. Wir glauben, daß Nemesius in der voreutychianischen Zeit sein Werk niedergeschrieben hat, wahrscheinlich Ende des IV., spätestens zu Anfang des V. Jahrhunderts. Diese Behauptung aber als zweifellos hinstellen, das möchten wir angesichts des Mangels an durchaus stringenten Beweisen nicht. Auch Bender gelangt in seiner Dissertation zu demselben Resultate wie wir. Unter Berufung darauf, daß Nemesius die positiven Bezeichnungen des Mischungsverhältnisses unbefangen nebeneinander und neben den negativen *ἀσυγχύτως* und *ἀτρέπτως*, den Schlagwörtern des chalcedonensischen Concils, gebraucht, ferner darauf, daß Nemesius nur Apollinarius, die Eunomianer und Antiochener nennt, über Nestorius und Eutyches dagegen schweigt, sich bei seiner Lehre über die Menschwerdung des Logos von den Bewegungen des V. Jahrhunderts ganz unabhängig zeigt, weist Bender die Schrift des Nemesius dem Ausgange des IV. Jahrhunderts zu. Wenn Bender meint, daß dieselbe im vorletzten Jahrzehnt des IV. Jahrhunderts abgefaßt worden ist,

so muß das nur als eine unsichere Vermutung bezeichnet werden.

Aus dem handschriftlich am besten beglaubigten Titel „*Νεμεσίου ἐπισκόπου Ἐμέσης*“ ergiebt sich, daß Nemesius Bischof von Emesa in Phönicien war. Dies bezeugen die Manuskripte seines Werkes, die Autoren, welche Fragmente daraus citieren (so Maximus Confessor [geb. 580], Anastas. Sinaita, und zwar nicht der jüngere, sondern der des VII. Jahrhunderts, wie Burkhard in seiner Kritik der Benderschen Dissertation in dem VII. Heft der Zeitschrift für die österr. Gymnasien 1899 kurz bemerkt, und Moses Barcephas). Was Gallandius (nach Lequienius) über den unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger des Nemesius auf dem bischöflichen Stuhl von Emesa angiebt, dürfte wohl nur auf Vermutungen beruhen und läßt sich jedenfalls nicht mehr mit Sicherheit feststellen.

Konfundiert wurde Nemesius von Tillemont und Ceillier mit dem Statthalter von Kappadocien Nemesius, an welchen der hl. Gregor von Nazianz einige Briefe und auch ein Gedicht gerichtet hatte. Als eine ganz willkürliche Annahme wurde dies schon von Schroeckh, Chauffepré, Didot, Pauly u. a. gekennzeichnet. Wir haben nicht einmal eine historisch beglaubigte Nachricht darüber, daß jener Statthalter Christ geworden ist.

Im Laufe der Zeit verlor sich die Kenntnis, daß das Werk „*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*“ von Nemesius stammt. Wir finden es später unter den Werken des hl. Gregor von Nyssa, der ein Buch ähnlichen Inhalts, „*περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*“, geschrieben hat. So blieb es bis ins XVI. Jahrhundert hinein. Die Schrift des Nemesius kursierte unter dem Titel „libri 8. de philosophia“ als ein Werk Gregors von Nyssa. Selbst noch die editio Basiliensis (1562) der gregorianischen Werke enthält diese Schrift, aber, wie Rob. Coci berichtet, „Johannes Levvenclaius author fuit Typographo, ut hi libri de philosophia prorsus omitterentur in editione Basiliensi 1571 quemadmodum confitetur ipse“. Noch Bellarmin citiert in seinem Werke „de lib. arb.“ wiederholt aus dieser angeblich gregorianischen Abhandlung. Erst in seinen „scriptores ecclesiastici“ führt er sie auf Nemesius zurück, vornehmlich aus

dogmatischen Gründen. Auch die „λόγοι“ oder „libelli de anima“, die man auch noch in der Migneschen Ausgabe der Werke des hl. Gregor findet, sind nichts anderes als das zweite und dritte Kapitel der nemesianischen Abhandlung. In Verkennung oder Unkenntnis dieser Thatsache hat Stigler („Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa“, Regensburg, 1857) in diesen beiden Kapiteln die Lehre des hl. Gregor zu finden vermeint. Durch das Streben nun, einen Einklang in die Lehre Gregors über das Entstehen der Seele zu bringen, hat sich Stigler zu einer ganz eigentümlichen und unbegreiflichen Mißdeutung einer nemesianischen Stelle (s. Stigler S. 78 f.) verleiten lassen.

Das Werk des Nemesius wurde in der späteren Zeit vielfach citiert, u. a. auch von Johannes Damascenus in dessen „de fide orthodoxa“ (ohne Angabe der Quelle), dann auch im Mittelalter von Albertus Magnus (z. B. in dessen „lib. 2. de admirabili scientia Dei“ und „liber de homine“), desgleichen auch vom hl. Thomas von Aquin. Im Mittelalter wurde das Werk viel benutzt und gelesen (s. J. Müller, Handb. der klass. Altertumswiss. Nördling. 1888. VII. Bd. S. 651). Schon frühzeitig, aller Wahrscheinlichkeit nach schon im XI. Jahrhundert, wurde es in das Lateinische übersetzt, und zwar von Alfanus. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß nicht Alfanus II, 1085—1121 Erzbischof von Salerno, sondern dessen Vorgänger Alfanus, 1058—1085 Erzbischof daselbst, der Verfasser dieser Übersetzung ist (vgl. hierüber Baeumker, Nemesius. Sonderabdruck aus „Wochenschrift für klass. Philologie“ 1896, S. 2 f.). Im Jahre 1159 wurde dann die Schrift des Nemesius von einem Statthalter Barbarossas, Richard Burgundio von Pisa, ins Lateinische übertragen. Von dieser Übersetzung sagt Johannes Cono von Nürnberg in der Vorrede zu seiner 1512 erschienenen lateinischen Übersetzung: „Burgundionem graeca verbo reddidisse atque omnia barbaris vocabulis obscurasse ac foedasse“, ein Urteil, welches wohl mehr scharf und hart, als genau zutreffend sein dürfte. Die Conosche Übersetzung erschien auf Veranlassung des Beatus Rhenanus. Cono legte seiner Übersetzung die Arbeit des Burgundio zu Grunde, deren mittelalterliches Latein er dem Geschmack der Renaissance entsprechend modernisierte.

Ferner erschien 1538 eine lateinische Übertragung von Georgius Valla Placentinus in Lyon.

Die erste griechische Ausgabe der nemesianischen Schrift stammt von Nicasius Ellebodius, einem niederländischen Arzt (Antwerpen 1565, griech. und lat.). Bemerkenswert ist noch eine Oxforder Ausgabe vom Jahre 1671, für deren Urheber Fabricius den Bischof von Oxford Joh. Fell hält. 1802 veranstaltete Matthaei zu Halle eine neue Ausgabe des griechischen und lateinischen Textes, nach welcher wir citieren; T. Graesse, trésor de livr. rar. et préc., Drèsde IV. 1863, p. 657, nennt sie „la meilleure édition". In neuester Zeit hat Burkhard eine neue Ausgabe in der Bibl. Teubn. in „Wiener Studien", Bd. X. S. 93 angekündigt; bis jetzt ist dieselbe noch nicht erschienen. Wichtige kritische Beiträge zu Nemesius lieferte er in der Zeitschrift für die österr. Gymnasien (XXXVIII, S. 529—538), ferner in seinen Aufsätzen: „Die handschriftliche Überlieferung von Nemesius *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*" in den „Wiener Studien" X, 1888, S. 93—135, XI, 1889, S. 143—152, 243—267, und endlich ebendaselbst Bd. XV, 1893, S. 192—199. Im Jahre 1887 ließ aber Holzinger eine lateinische Übersetzung des Nemesius nach zwei Handschriften, von denen die eine aus dem XIII. Jahrhundert stammt, in Prag drucken. Seine Vermutung, daß dieselbe nicht die des Burgundio sei, wurde von Burkhard (Wiener Studien X, S. 128 f.) bestätigt, welcher die Übertragung des letzteren in zwei Handschriften aus Venedig entdeckte. Die von Holzinger herausgegebene Übersetzung ist die des obenerwähnten Alfanus, wie L. Dittmeyer nachgewiesen hat. Er entdeckte nämlich dieselbe Übertragung in einer zu Avranches befindlichen Handschrift aus dem XII. Jahrhundert, in welcher „Alfanus, archiepiscopus Salerni" als der Verfasser bezeichnet wird (s. Baeumker, a. a. O. S. 2). Baeumker entdeckte darauf in Paris in der dortigen Nationalbibliothek gleichfalls die von Holzinger aus dem Codex Bambergensis und dessen Kopie, dem Pragensis publizierte, auch im Codex von Avranches enthaltene Übersetzung des Alfanus. Diese Pariser Handschrift stammt aus der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts (näheres hierüber s. Baeumker, a. a. O. S. 5 ff.). Nach den beiden Venediger

MSS. und einem Brüsseler gab nun Burkhard im Anschluß an die drei Programme eines Wiener Gymnasiums (Unter-Meiding) vom Jahre 1890/91, 91/92 und 95/96 zum ersten Mal die ersten 25 Kapitel der bislang verschollen gebliebenen Übersetzung des Burgundio heraus. Beide letztgenannten Übersetzungen kennzeichnen sich durch ein sklavisches Festhalten an dem Urtext, sind aber eben darum für die Textkritik des Nemesius von großem Werte, besonders auch „propter naturam exemplaris Graeci, quo in transferendo libri usi sunt“ (nämlich die beiden Übersetzer).

Es giebt auch Übersetzungen der nemesianischen Schrift in neuere Sprachen, so ins Englische: The nature of Man, by Geo. Wither, Lond. 1636, ferner The Character of Man; now made English: Lond. 1657, ins Italienische: „Operetta d' un autor incerto. . . . della natura degli animati“ von Dom. Pizzimenti (ohne Datum), ins Französische von J. B. Thibault, Paris. 1844, ins Deutsche die 11 ersten Kapitel der Abhandlung von Osterhammer (mit einem Anhang über eine neue Methode, den Typhus zu heilen), Salzburg 1819.

Was nun die Litteratur über Nemesius anbetrifft, so ist dieselbe sehr dürftig. Der Aufmerksamkeit der Gelehrtenwelt ist Nemesius bislang fast gänzlich entgangen. Abgesehen von kurzen Notizen in verschiedenen Lexicis, und von kurzen Bemerkungen in den Werken über Geschichte der Philosophie (Ritter, Gesch. der Phil. Bd. VI. widmet Nemes. eine längere Besprechung) oder in anderen Schriften (vgl. hierüber Bender a. a. O. S. 1—12 und Zeitschr. für die österr. Gymnasien. 1899. VII. Heft S. 591) haben wir bisher nur zwei Schriften, welche einen Teil der nemesianischen Lehre eingehender behandeln. Die Lustfrage und die Physiologie des Menschen werden besprochen in einer Dissertation von Margarites Evangelides „Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius“ Berlin 1882. In neuester Zeit ist die schon oben erwähnte Dissertation von Dietrich Bender (1899) erschienen, in welcher die besonders in den 5 ersten Kapiteln niedergelegten philosophisch-theologischen Ansichten des Nemesius entwickelt werden. Die Psychologie des Nemesius ist ein bisher unbebautes Feld.

Das nemesianische Werk ist aus verschiedenen Gründen nicht uninteressant. Es ist ja zwar nicht epochemachend, wirkt nicht bahnbrechend auf dem Gebiete der Psychologie, es ist aber immerhin doch bezeichnend für die Bestrebungen des IV. Jahrhunderts, auch auf christlicher Seite eine Philosophie zu schaffen, und zwar in Anknüpfung und auf Grundlage der altheidnischen Philosophie. Das Werk des Nemesius hängt gleichsam durch tausend Fäden mit dieser zusammen. Ihre Terminologie, ihre Lehren, ihre Meinungen finden wir in dieser Schrift eines christlichen Bischofs wieder, wir finden sie dort zu einem vom christlichen Geiste getragenen und durchdrungenen System verwebt und verarbeitet Das Material zu seinem Werk trägt Nemesius aus den Systemen der altheidnischen Philosophie, ihren verschiedenen Richtungen emsig und mit vorsichtiger Auswahl herbei. Sowohl Aristoteles als auch Plato, Epikur und die Stoa, die Neuplatoniker und der Arzt Galen, sie alle müssen unserem Philosophen dazu dienen, ein möglichst getreues und vollständiges Bild vom Menschen zu entwerfen; Nemesius entnimmt allen das, was er für richtig hält. Das, was ihm in den Rahmen der christlichen Philosophie nicht paßt, läßt er unbeachtet, weist es zurück oder bekämpft es sehr entschieden. Er fußt zwar auf der heidnischen Philosophie, klammert sich aber auch fest an die christlichen Lehren, sucht beide einander näher zu bringen, miteinander zu vereinigen, in Einklang zu setzen, in der richtigen Erkenntnis und festen Überzeugung, daß Wahrheit und Wahrheit, natürliche und übernatürliche Wahrheit einander nicht widerstreiten können, daß es eben nur eine Wahrheit giebt und geben kann, und daß die übernatürlichen Wahrheiten der Vernunfterkenntnis als Richtschnur dienen müssen.

Die Schrift ist um so bemerkenswerter, als sich in ihr schon Spuren bemerkbar machen, welche auf eine mehr oder minder offene Hinneigung mancher Christen zu der aristotelischen Philosophie hindeuten. Bislang, und auch noch zur Zeit des Nemesius, galt ja in orthodoxen Kreisen die platonische Philosophie als die maßgebende, allein mit dem Christentum vereinbare; ihre mehr idealisierende Richtung sagte dem Geiste der

alten Christen besser zu, als die in dem Gewande der Dialektik auftretende, mehr auf der Empirie basierende, in eine nüchterne Philosophensprache gekleidete Lehre des Aristoteles. Zudem kam letztere noch dadurch in Verruf, daß auf ihre Dialektik die schwerwiegenden, so schädlichen Irrtümer des Arius, Eunomius vielfach zurückgeführt wurden. Auch Nemesius scheint dem Geiste seiner Zeit Rechnung tragen zu müssen; wo er nämlich Aristoteles bekämpft (und, um es hier kurz zu sagen, kränkelt Nem. an einer gewissen Voreingenommenheit gegen die aristotel. Seelenlehre, hierin ein Kind seiner Zeit), erwähnt er ihn ganz ausdrücklich, wo er ihm aber ganze Abschnitte (so besonders im Kapitel über den Willen) entnimmt, verschweigt er seinen Namen fast immer. Anscheinend scheut er es, offen auf Seiten des Aristoteles zu treten. Seine (des Nem.) Lehre ist ja vorzugsweise noch platonisch, bezw. neuplatonisch, aber es machen sich doch in ihr schon starke Strömungen zu Gunsten des später auf den Schild gehobenen Aristotelismus geltend. Wir sehen bei Nemesius gleichsam die ersten Keime der Scholastik, in deren Augen Aristoteles der Philosoph *κατ᾽ ἐξοχήν* war.

Bemerkenswert ist ferner die Schrift des Nemesius als die erste Anthropologie. Der ganze Mensch, nach Leib und Seele, in seinen Beziehungen sei es zu Gott sei es zum Reich der Natur, die hohe Würde des Menschen, seine reichen Gaben und Vorzüge, das Leben seiner Seele und seines Leibes, der innige Zusammenhang zwischen diesen beiden Bestandteilen der menschlichen Natur, kurz alles Wichtigere über die Menschennatur im allgemeinen und im einzelnen ist hier fleißig zusammengetragen und wird dem Leser in kurzen, knappen Zügen vorgeführt.

Wir haben oben der so ungemein verschiedenartigen Zusammensetzung der nemesianischen Lehre kurz gedacht. Wir müssen aber noch besonders betonen, daß, trotzdem Nemesius die verschiedensten Philosophen benutzt, er sich doch immer in den Schranken des christlichen Glaubens hält, diese nie überschreitet, nie etwas diesem Widersprechendes als wahr hinstellt; denn als frommer, tiefgläubiger Christ lebt er der festen Überzeugung, daß das, was die Quelle aller Wahrheit dem Menschen kündet, und das, was der aus derselben Quelle fließende Ver-

stand als wahr erkennt, zu einander nie in Gegensatz treten kann. So leitet ihn denn bei der Zeichnung des Bildes der Menschennatur die göttliche, geoffenbarte Lehre gleichsam die Hand, ohne daß die Treue des Bildes darunter irgendwie leidet. Die christliche Religion giebt so für die ganze Darstellung den Hintergrund ab, sie vermittelt gleichsam zwischen den allerwärts hergeholten Lehrsätzen, bringt so Ordnung, Harmonie, eine wohlthätige Ruhe und Sicherheit in deren Gewirre!

Die christlichen Dogmen finden in dem Werke Berücksichtigung, müssen besonders dazu dienen, die hohe Würde des Menschen zu veranschaulichen, ins rechte Licht zu setzen. Der Gedanke, daß durch das Christentum erst der Menschennatur die Krone der Vollendung zu Teil geworden ist, schwebt dem christlichen Philosophen stets vor Augen. Diese Überzeugung, daß das Christentum erst den Menschen zu einer sehr hohen Stellung emporgehoben, indem es uns zum Tempel, zu Kindern Gottes machte, daß wir gerade im Christentum erst der Liebe Gottes in besonders hohem Maße gewürdigt worden sind, zieht sich bald mehr, bald weniger klar hervortretend durch das bunt schillernde Gewebe der nemesianischen Abhandlung hindurch. Man sieht aus dem ganzen Werke die hohe Bewunderung, mit welcher ihn die hohe Stellung des Menschen im Reiche der Natur erfüllt; diese Bewunderung bricht sich bei ihm in einem begeisterten Lobeshymnus auf den Menschen Bahn (S. 64 = 26 ff.). Aus diesem Hymnus geht aber auch unzweideutig hervor, daß nach der Überzeugung des Nemesius erst das Christentum unserer Natur die rechte Weihe, den rechten Adel verliehen, daß erst aus dem fruchtbaren Boden dieser Religion unsere Natur ihre volle Kraft gesogen, auf diesem Boden wachsend sich erst zu ihrer vollsten und höchsten Blüte entwickelt hat. — So rankt sich denn die erste Anthropologie am grünen Stamme des Christentums zur strahlenden Sonne der Wahrheit empor.

Nemesius ist Eklektiker durch und durch. Er hält sich wohl in dem Rahmen des christlichen Glaubens, aber nicht innerhalb der Schranken einer Schule, eines philosophischen Systems. Die Zeiten, in denen nur eine Schule als die herrschende anerkannt

wurde, waren, als Nemesius lebte, schon längst vorüber. Der Synkretismus tritt jetzt (im IV. Jahrh.) in seine Rechte und jeder wandelt seine eigenen Bahnen, um bald aus diesem, bald aus jenem System sich bestimmte Lehren zur Richtschnur zu nehmen. Und so ist auch Nemesius zwar von hoher Achtung besonders gegen die neuplatonische Schule, auch gegen Galen erfüllt, indes ist er weder ausschließlich Neuplatoniker noch auch ein blinder Anhänger des berühmten Physiologen. Der Eklektizismus unseres Philosophen tritt bei einem etwas tieferen Studium seines Werkes klar zu Tage. Seine Lehre z. B. über das Wesen der Seele und über ihre Vereinigung mit dem Leibe strotzt förmlich von platonischen und neuplatonischen Gedanken, in der nemesianischen Physiologie kommt vor allem Galen, aber auch Aristoteles zu seinem Rechte, in der Willenslehre herrscht die aristotelische Ansicht vor, zur Affektenlehre muß die Stoa ihren Teil beisteuern, und in der Lustfrage sehen wir den christlichen Bischof sich epikureischer Bestimmungen bedienen. So herrscht also in dem nemesianischen Werk bald dieses, bald jenes System vor. Bei einem so stark ausgebildeten Synkretismus ist es unausbleiblich, daß hin und wieder Unklarheiten oder gar Widersprüche (wie wir darauf gelegentlich hinweisen werden) sich in dem Werke vorfinden, zumal, wie aus dem Ganzen hervorzugehen scheint, dem Werke die letzte Vollendung fehlt. Jedenfalls war die Absicht des Philosophen die gewesen, dem Werke noch weitere Grenzen zu stecken (so wollte er, wie er selbst sagt, über den Begriff der *ἰδέα*, sowie über die pythagoreische Zahlenlehre noch einiges hinzufügen, vielleicht auch etwas über die Beweise für das Dasein Gottes); wir finden aber diese Themata weiter nicht berührt.

Vielfach ist nun die Schrift des Nemesius sehr überschätzt worden, besonders von Herausgebern derselben aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert; vieles von den übertriebenen Lobsprüchen wird man ruhig auf die im humanistischen Zeitalter übliche Exaltation des Ausdrucks setzen dürfen. Inwieweit die Schrift des Nemesius bemerkenswert ist, inwieweit ihr eine gewisse Bedeutung beizulegen ist, haben wir eben kurz berührt. Zur kurzen Charakterisierung und zur richtigen Würdigung unseres Schriftstellers und seines Werkes mögen noch

folgende Bemerkungen dienen. In anerkennenswerter Weise macht er sich die neueren Entdeckungen Galens auf dem Gebiete der Physiologie zu eigen, frei von Vorurteilen bekennt er sich frank und frei zu denselben. Er verrät auch in seinem Werke eine umfassende Kenntnis der älteren und neueren Philosophie. Man darf allerdings nicht vergessen, daß zu jener Zeit viele Kompendien existierten, in denen die Ansichten der alten Philosophen kurz wiedergegeben waren, so daß eine Information hierüber sehr leicht war; nachweislich muß z. B. Nemesius ein solches Kompendium, die „Placita" des Aëtios, benutzt haben. Quellenmäßig und also auch genauer scheinen ihm die neuplatonische Schule, deren Schüler er vielleicht gewesen sein mag, ferner Aristoteles, Stoa und Galen bekannt zu sein! Aus Galen, auch aus Aristoteles citiert er ja manche Stellen wörtlich, bringt uns ferner über stoische und besonders neuplatonische Lehren Aufschlüsse, die uns sonst niemand überliefert hat, erwähnt auch Werke der Neuplatonik, die wir nicht mehr besitzen.

Die Schrift des Nemesius ist mehr populär, als gründlich, rein wissenschaftlich. Es lag ja auch gar nicht in seiner Absicht, ein gelehrtes Werk zu liefern, die schwierigeren Fragen der Anthropologie eingehend und gründlich zu erörtern, allseitig zu besprechen. Er verrät es ganz offen, daß er den schwierigeren Fragen aus dem Wege gehen wolle, und bleibt auch im Verlauf seiner Abhandlung diesem Vorsatze treu. Wir haben also in der Abhandlung unseres Schriftstellers nur ein geschickt abgefaßtes, nicht ganz vollendetes Kompendium. Eine gewisse Bedeutung und ein besonderes Interesse hat es nur deswegen zu beanspruchen, weil es aus einer Zeit stammt, in welcher man ein solches, fast ausschließlich philosophisches, sich so eng an die heidnische Philosophie anlehnendes und dabei zugleich von christlichem Geiste durchwehtes Werk auf christlicher Seite kaum erwartet, und ferner deswegen, weil es die erste Anthropologie ist.

Im übrigen bringt uns der christliche Bischof seinen Wissensschatz mit liebenswürdiger Ruhe (wenn auch nicht ohne Lebhaftigkeit), welche sich nur selten zu einer stärkeren Entrüstung über gegnerische Ansichten hinreißen läßt, zu Gehör.

Knapp, kurz, oft treffend in seinen Ausdrücken, scharfsinnig, manchmal freilich bis zur Kleinlichkeit dialektisierend, dabei fromm und gottesfürchtig, so zeigt sich uns der christliche Bischof in seiner Schrift. Eine besonders klare, elegante, fast möchte man sagen, klassisch einfache Sprache ziert seine Schrift, aus welcher das fromm-gläubige Herz eines Christen uns warm entgegenschlägt. Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Scharfsinn und eine bewunderungswürdige Ruhe scheinen einen harmonischen, friedlichen Bund in diesem Werk miteinander geschlossen zu haben.

I. Das Wesen der Seele.

Die Seele ist nach der Lehre des Nemesius eine immer- und selbstbewegte (S. 101 = 43), unkörperliche, durch sich selbst bestehende *(αὐτοτελής)* Substanz (S. 98 = 52). Den Substanzbegriff der Seele betont er besonders gegen Aristoteles [1]) und Dicäarch, welche die Seele für nicht-substantiell [2]) halten sollen. Beide Philosophen sucht er zu widerlegen.

Aristoteles definiere die Seele als erste Entelechie eines natürlichen, organischen Körpers, welcher die Fähigkeit hat zu leben. [3]) Seiner Polemik gegen diese Ansicht schickt Nemesius

---

[1]) Auch Galen und Pythagoras scheint unser Philosoph den Vorwurf, daß sie die Seele für nicht substantiell halten, nicht ersparen zu wollen. Er bemerkt nämlich S. 82 = 35, er wolle im folgenden den Nachweis führen, daß die Seele *οὐδὲ ἀνούσιος* (sc. *ἐστίν*), und widerlegt dann der Reihe nach außer Dicäarch und Aristoteles auch Galen und Pythagoras.

[2]) Mit Recht tadelt Zeller III [3], S. 890, 3 die Übersetzung Osann's (Beiträge II, S. 48) des *ἀνούσιον* mit „stofflos".

[3]) Nemes. S. 68 = 28: *Ἀριστοτέλης δὲ, ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.*

Aristot. de an. II, 1. 412 a 27: *διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.*

Plut. plac. philos. IV, 2 (Diels, Doxogr. S. 387): *Ἀριστοτέλης ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* Bei Stob. Ecl. I, 41. 796 wörtlich dasselbe.

Es dürfte sonach Nemesius kaum aus Aristoteles selbst, viel eher aus Plut. und Stob. (die beiden letzteren haben, wie Diels a. a. O. nachweist, die Placita eines gewissen Aëtius benutzt) geschöpft haben. Dieselbe aristotelische Seelendefinition findet sich bei Diog. Laërt. V, 1. 32 und bei Euseb Praep. Ev. XV, 10. 811 b, citiert von letzterem aus Plotin IV, 7, 8. 462. An dieser Stelle polemisiert Plotin gegen die Wesensbestimmung der Seele als Entelechie.

folgende, aus Aristoteles entnommene Darlegung des Entelechiebegriffes voraus.

Aristoteles faßt die Substanz in dreifachem Sinne auf: 1. als das zu Grunde liegende Substrat, welches an und für sich nichts ist, sondern nur die Fähigkeit zum Werden besitzt; 2. als Form, durch welche das Substrat gestaltet wird; 3. als das aus Form und Substrat (Materie) Zusammengesetzte, welches nun das Beseelte ist. Die Materie ist Potenz, die Form Entelechie. Unter dem Ausdruck „Entelechie" versteht er bald einen Zustand, etwa Wissen, bald eine Thätigkeit, wie etwa ein dem Wissen entsprechendes Betrachten. Die Seele sei nun, weil im Schlafe und im Wachen vorhanden, im ersteren Sinne Entelechie. Es entspricht nämlich das Wachen dem Betrachten und Thätigsein, dem unthätigen Besitzen der Schlaf; das Wissen ist aber früher, als die Thätigkeit. Daher sei die Form erste, und die Thätigkeit zweite Entelechie. So sei z. B. am Auge Materie das Auge selbst, welches das Gesehene aufnimmt; diese Materie wird aber nur homonym Auge genannt. Form und erste Entelechie des Auges ist der Gesichtssinn oder die Sehkraft, zweite Entelechie des Auges ist die Sehthätigkeit. Wie nun bei einem neugeborenen Hunde das Gesicht erst dem Auge die Vollendung giebt, so auch die in dem Leibe gezeugte Seele dem Tiere. Die Seele ist nie ohne einen Leib, der Leib nie ohne eine Seele. Sie selbst ist zwar unkörperlich, aber sie gehört zum Leibe, sie subsistiert in einem Leibe und zwar in einem so gearteten, also nicht für sich selbst.[1])

[1]) Nem. S. 93 = 40: *τὴν οὐσίαν τριχῶς λέγει* (sc. *Ἀριστοτέλης*), *τὸ μὲν ὡς ὕλην ὑποκείμενον, ὃ καθ' ἑαυτὸ μὲν οὐδέν ἐστι, δύναμιν δὲ ἔχει πρὸς γένεσιν· ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν εἰδοποιεῖται ἡ ὕλη· τρίτον δὲ, τὸ συναμφότερον, τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους γεγεννημένον, ὅ ἐστι λοιπὸν ἔμψυχον. ἔστιν οὖν ἡ μὲν ὕλη, δύναμις· τὸ δὲ εἶδος, ἐντελέχεια. καὶ τοῦτο δὲ διχῶς (νοεῖται), τὸ μὲν, ὡς ἐπιστήμη· τὸ δὲ, ὡς τὸ θεωρεῖν κατ' ἐπιστήμην, τουτέστι, τὸ μὲν, ὡς διάθεσις, τὸ δὲ, ὡς ἐνέργεια. ἐπιστήμη μὲν οὖν, ὅτι ἐν τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν, καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν. ἀνάλογος δ' ἡ μὲν*

Aristot. de an. II, 1, 412 a 7: *ταύτης* (sc. *οὐσίας*) *δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι, τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.* 2. 414 a 16: *ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον.* 1. 412 a 22: *αὕτη* (sc. *ἐντελέχεια*) *δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις*

Diese aristotelische Ansicht bekämpft Nemesius sehr entschieden. Zunächst tadelt er, daß Aristoteles einen Teil der Seele, nämlich das ζωτικόν, [1]) Seele nenne, und von ihr das Vernunftvermögen trenne. Aristoteles hätte nicht von dem schwäch-

---

ἐγρήγορσίς ἐστι, τῷ θεωρεῖν (καὶ ἐνεργεῖν)· ὁ δὲ ὕπνος, τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. προτέρα δέ ἐστιν ἡ ἐπιστήμη τῆς ἐνεργείας.

τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη.

Nemesius hat die Lehre des Aristoteles, wie man sieht, fast wortgetreu wiedergegeben. Themist. de an. Sp. 75 bezeichnet die erste Entelechie als ἕξις, die zweite als ἐνέργεια τῆς ἕξεως. — Das Beispiel von dem Auge erinnert an Aristot. de an. II, 1. 412 b 18: εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης, οὐκέτ' ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος . . . 413 a 2: ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῷον.

Nem. S. 95 = 41: ὡς μήτε ἄνευ σώματος εἶναί ποτε τὴν ψυχήν, μήτε σῶμα δίχα ψυχῆς. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή· σώματος δέ ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει καὶ σώματι τοιῷδε.

Aristot. a. a. O. 2. 414 a 19: μήτε ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχὴ (sc. δοκεῖ)· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ.

Der Vorwurf, daß Aristoteles die Seele für nicht substantiell erkläre, scheint uns unbegründet zu sein. Nemesius mag zu dieser Meinung veranlaßt worden sein durch Stellen, in welchen Aristoteles auf die Einheit von Leib und Seele sehr großes Gewicht legt, so de an II, 1. 412 b 6: διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἡ ὕλη. Im übrigen nennt Aristoteles erst die Substanz Entelechie (a. a. O. a 21: ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια) und die Seele dann Entelechie, spricht auch wiederholt von der Seele als Substanz; um nur eine Stelle anzuführen: a. a. O. a 19: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, ferner gen. anim. II, 4. 738 b 27; part. anim. I, 1. 641 a 27.

[1]) Sollte Nemesius hierunter nur die pulsierende Kraft, welche er S. 250 = 116 eine ζωτικὴ δύναμις nennt, verstanden haben, so wäre das eine falsche Auffassung der aristotelischen Lehre. Wahrscheinlich meint N. die Seele unter Ausschluß der Vernunft, wie dies die Lesart τὸ παθητικόν, welche uns aus diesem Grunde mehr zusagen würde, andeutet. Unter παθητικόν versteht er den vernunftlosen Seelenteil (S. 213 = 97). Indes würde auch dies der aristotelischen Ansicht nicht ganz entsprechen. Auch die leidende Vernunft, also ein Teil der Vernunftseele, soll ja nach Aristoteles mit dem Körper entstehen und vergehen. Nur von dem thätigen Nus spricht er als von einem ἕτερον γένος der Seele (de an. II, 2), nur dieser Nus soll von außen (θύραθεν) hineinkommen (de gen. anim II, 3. 736 b 27) und unvergänglich sein. Nemesius selbst giebt es S. 37 = 9 zu, daß nach Aristoteles τὸν μὲν δυνάμει νοῦν συγκατασκευάσθαι τῷ ἀνθρώπῳ.

sten Seelenteile auf die ganze Seele schließen sollen! Eine ähnliche Bemerkung finden wir auch bei Zeller (Die Philosophie der Griechen III [3], S. 481): „Von jenem höheren Teile der Seele freilich, welcher im menschlichen Geiste zu den anderen hinzutritt, kann diese Bestimmung (d. h. die aristotelische Definition der Seele) nicht gelten.“

Nemesius greift dann die Definition selbst an. Daraus nämlich, daß jeder Körper nach Aristoteles auch vor der Entstehung der Seele potentiell in sich das Leben haben soll, folgert unser Philosoph, daß der Körper schon aktuell Körper sein müßte. Letzteres kann er aber vor Empfang der Form nicht sein, ohne welche er dann bloß eine qualitätlose Materie [1]) bleiben muß. Ist der Körper somit nicht aktuell, sondern nur potentiell da, so kann man ihm auch weder die Potenz, aus sich etwas entstehen zu lassen, noch die Fähigkeit zum Leben zuschreiben. — Abgesehen davon kann das Leben niemandem potentiell zukommen. Selbst im Schlafe pulsiert das Leben, ist die Seele thätig, wie dies der Ernährungs- und Wachstumsprozess, das Atmen und die lebendigen Phantasievorstellungen beweisen. [2]) Das Leben kann uns eben nur aktuell innewohnen; das Leben erst giebt ja der Seele gleichsam die Form, es ist mit der Seele von Natur aus verbunden, [3]) so daß Seele ohne Leben undenkbar ist. Der Leib hingegen nimmt nur teil am Leben.

---

[1]) Nach Aristoteles ist der Leib ohne die Seele, wenn er auch dieser zum Leben bedarf, durchaus keine qualitätlose Materie. Ar. spricht ausdrücklich vom einem *σῶμα φυσικόν, ὀργανικόν*, de an. a. a. O. 414 a 14 von einem *τοιοῦτον σῶμα*, ähnlich Metaph. VII, 10. 1035 b 14. Er wirft anderen vor, daß sie die Seele einem Körper einfügen wollen, ohne zu sagen, welchem und was für einem. Vgl. gener. anim. I, 19. 726 b 22, II, 1. 734 b 24: die Hand, das Fleisch, das Gesicht seien ohne die Seele nur Teile eines Toten, seien nur homonym zu nehmen, als wären sie hölzern oder steinern. Sie sind aber doch keine *ἄποιος ὕλη*.

[2]) Vgl. Arist. Probl. XXX, 14. 957 a 6: *οἵ τ᾽ ἐν τῷ καθεύδειν ἐνυπνιαζόμενοι ἱσταμένης τῆς διανοίας, καὶ καθ᾽ ὅσον ἠρεμεῖ, ὀνειρώττουσιν. μάλιστα γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἡ ψυχὴ κινεῖται* . . . 20: *τότε δὲ μάλιστα συμβαίνεται κινεῖσθαι αὐτὴν διὰ τὴν ἐπεισενεχθεῖσαν τροφήν.* Vgl. Them. de an. Sp. 75: *τὸ γὰρ θρεπτικὸν αὐτῆς* (sc. *ψυχῆς*) *καὶ ἡ δύναμις ἡ τοιαύτη ἀκοίμητος καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις, ἀλλὰ πολλαί γε δυνάμεις αὐτῆς καθευδόντων τῶν ζῴων οὐκ ἐνεργοῦσι.*

[3]) Ein Gedanke, den wir noch öfters bei Nemesius finden werden. Vgl. Plotin IV, 7. 2. S. 457: *ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῇ πάρεστιν ἐξ ἀνάγκης.* 9. S. 469: *ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε* (sc. *ἡ ψυχή*) *χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ*

Den Einwand: was beim Leibe die Gesundheit, das ist bei der Seele das Leben, [1]) erledigt Nemesius kurz damit, daß in diesem Einwand von dem Leben des Leibes, nicht von dem der Seele die Rede sei. Er negiert es ganz entschieden (und hier richtet er die Spitze seines Beweises direkt gegen die aristotelische Definition), daß die Seele sich jemals zum Leibe wie Form zur Materie verhalten könnte. Während nämlich die körperliche Substanz für Gegensätze wechselweise empfänglich ist, ist es die begriffliche niemals; mit der Veränderung des begrifflichen Unterschieds müßte auch das Tier als solches sich ändern. Die Seele ist nun abwechselnd den Gegensätzen der Tugend und der Schlechtigkeit zugänglich, kann somit nun und nimmer begriffliche Substanz oder Entelechie des Leibes, sondern nur eine durch sich selbst bestehende, unkörperliche Substanz sein.

Außer Aristoteles soll nach der Ansicht des Nemesius auch Dicäarch [2]) der Seele die Substantialität absprechen. Dieser be-

---

ἑαυτοῦ κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα. Plato Phaedo 105 C: *Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν; Ἥκει μέντοι.*

[1]) Nemesius scheint hier auf Themist. de an. Sp. 85 Bezug nehmen zu wollen. Themistius meint: *διχῶς δὲ καὶ ᾧ ὑγιαίνομεν· καὶ γὰρ τῷ σώματι καὶ τῇ ὑγιείᾳ, καὶ ἔστι τούτων τὸ μὲν ᾧ δεδέγμεθα, τὸ δὲ ὃ δεδέγμεθα, καὶ τὸ μὲν οἷον ὕλη, τὸ δὲ οἷον εἶδος. . . . Ὑγιαίνομεν πρῶτον τῇ ὑγιείᾳ· διὰ γὰρ ταύτην καὶ τῷ σώματι. καὶ τοίνυν ζῶμεν τῇ ψυχῇ πρώτῃ καὶ αἰσθανόμεθα τῇ ψυχῇ. πρώτη ἄρα αὕτη αἰτία τοῦ ζῆν οὐχ ὡς ὑποκείμενόν τι καὶ ὕλη, ἀλλ' ὡς εἶδος καὶ ἐντελέχεια. ὡς γὰρ ἐπ' ἐκείνων . . . ἡ ὑγίεια μορφή τις καὶ εἶδος καὶ λόγος καὶ ἐντελέχεια τῶν δεκτικῶν. . . . τοῦ ὑγιαίνειν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ζώντων ἡ ψυχή.* Themistius vergleicht also das Verhältnis der Seele zum Leben (zu dem Lebewesen) mit dem der Gesundheit zum Körper, jene sei Form, Entelechie, dieser (weil *δεκτικὸν τοῦ ζῆν*) das Substrat. Demgegenüber bemerkt Nemesius, dieses könne unmöglich beweisend sein; das, womit verglichen wird, beziehe sich ja auf das Leben des Körpers, nicht auf das der Seele. Der Körper könne nämlich (so wird wohl die Verbindung mit dem Folgenden herzustellen sein) überhaupt nicht als Substrat, die Seele als Form desselben betrachtet werden. Das körperliche Substrat sei ja für Gegensätze empfänglich u. s. w. — Der Zusammenhang ist hier infolge der von Nemesius beliebten Kürze und Bündigkeit des Ausdrucks schwer zu erraten.

[2]) „*Δείναρχος*“ ist die Lesart in allen Codices. Matthaei hat statt dessen mit Recht „*Δικαίαρχος*“ sowohl S. 68 = 28, wie S. 82 = 35 gesetzt; denn die hier erwähnte Seelendefinition stammt von Dicäarch, nicht von Dinarch.

Nem. S. 68 = 28: *Δικαίαρχος δὲ, ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων* (sc. *ψυχήν*).

Plut. plac. phil. IV, 2: *Δικαίαρχος ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων.* Stob. Ecl. I, 41. 796 dasselbe.

stimmt das Wesen der Seele als die Harmonie der vier Elemente, als die harmonische Mischung und den Einklang des Kalten, Warmen, Feuchten und Trocknen (S. 69 = 29).

Die Argumente gegen diese Ansicht will unser Philosoph, laut eigener Angabe, aus Plato's Phädon [1]) geschöpft haben. Er setzt den Satz, daß Lernen nur Wiedererinnerung sei, als wahr voraus und erschließt aus demselben die Präexistenz unserer Seele. Weil nun Harmonie als etwas Zusammengesetztes nicht früher und nicht anders sein kann als die Faktoren, aus welchen sie besteht, sondern später als diese ins Dasein tritt, so widerspricht die Bestimmung der Seele als Harmonie der Lehre, daß die Seele schon vor ihrem Dasein im Leibe existiert hat, darf also auf Richtigkeit keinen Anspruch erheben. [2])

Aber auch aus anderen Gründen glaubt Nemesius einer Fassung der Seele als Harmonie nicht zustimmen zu können. Die Seele herrscht ja über den Leib und widersetzt sich ihm, eine Harmonie kann weder herrschen noch sich widersetzen. [3])

Über den Peripatetiker Dicäarch s. Überweg, Gesch. der Philosophie, A. 7. I, S. 236, und Zeller III [3], S. 890. Den Seelenbegriff als Harmonie des Leibes schreibt Cic. Tusc. I, 10. 20 auch Aristoxenus von Tarent zu, welcher Cic. a. a. O. 18, 41 ein „aequalis et condiscipulus" des Dicäarch genannt wird.

[1]) Auch Plotin IV, 6. 8. 462 wiederholt kurz die platonischen Argumente gegen diese Lehre, welche er „*τοῖς ἀμφὶ Πυθαγόραν*" zuschreibt.

[2]) Hier ist eine Korruption des Textes zu konstatieren; doch thut dieses nichts zur Sache, der Sinn der Stelle ist klar. Der hier angeführte Beweis ist auch bei Plato der erste; die Beweisführung des Plato bewegt sich im Rahmen eines Dialogs. Er folgert (Phaedo 91) daraus, daß das Lernen Wiedererinnerung ist „*ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλοθί που πρότερον ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχήν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι; . . . οὐ . . . πρότερον ἦν ἁρμονία ξυγκειμένη, πρὶν ἐκεῖνα εἶναι, ἐξ ὧν ἔδει αὐτὴν ξυνδεθῆναι . . . Ταῦτά σοι ξυμβαίνει λέγειν, ὅταν φῇς μὲν εἶναι τὴν ψυχὴν πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπου εἶδός τε καὶ σῶμα ἀφικέσθαι, εἶναι δ' αὐτὴν ξυγκειμένην ἐκ τῶν οὐδέπω ὄντων. . . . Δοκεῖ σοι ἁρμονίᾳ ἢ ἄλλῃ τινὶ συνθέσει προσήκειν ἄλλως πως ἔχειν ἢ ὡς ἂν ἐκεῖνο ἔχῃ ἐξ ὧν ἂν συγκέηται; Οὐδαμῶς . . . Οὐκ ἄρα ἡγεῖσθαί γε προσήκει ἁρμονίαν τούτων ἐξ ὧν ἂν συντεθῇ, ἀλλ' ἕπεσθαι.* Der Beweis ist bei Plato viel ausführlicher gehalten, wie bei Nemesius, von Letzterem richtig wiedergegeben. Vgl. Plot. a. a. O.: *καὶ γὰρ ὅτι τὸ μὲν πρότερον ἡ ψυχή, ἡ δ' ἁρμονία ὕστερον.*

[3]) Diesen Beweis führt Plato erst zum Schluß seiner Widerlegung an. Phaedo 94: *Οὐδ' ὁπωστιοῦν . . . τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅ τι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχήν; . . . Οὐκ ἔγωγε. Πότερον ξυγχωροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; . . . καὶ ἄλλα που μυρία ὁρῶμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα . . . Οὐκοῦν αὖ ὡμολογήσαμεν . . . μή ποτ' ἂν αὐτήν,*

Die Harmonie kann mehr und weniger Harmonie sein, als eine andere; die Seele aber vermag nicht mehr und weniger Seele zu sein als eine andere Seele.[1]) — Auch ist die Seele für Tugend und Schlechtigkeit empfänglich, hingegen die Harmonie nicht für Harmonie und Disharmonie.[2]) — Während ferner die Harmonie

---

ἁρμονίαν γε οὖσαν, ἐναντία ᾄδειν οἷς ἐπιτείνοιτο. . . ., ἀλλ' ἕπεσθαι ἐκείνοις καὶ οὔποτ' ἂν ἡγεμονεύειν; νῦν οὐ πᾶν τοὐναντίον ἡμῖν φαίνεται ἐργαζομένη, ἡγεμονεύουσά τε ἐκείνων πάντων ἐξ ὧν φήσει τις αὐτὴν εἶναι, καὶ ἐναντιουμένη πάντα διὰ παντὸς τοῦ βίου. Im folgenden giebt dann Plato eine packende Schilderung der Macht unserer Seele über den Leib. Vgl. Plot. a. a. O.: *καὶ ὡς τὸ μὲν* (sc. *ἡ ψυχή*) *ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι, καὶ μάχεται πολλαχῇ, ἁρμονία δὲ οὖσα οὐκ ἂν ταῦτα ποιοῖ.*

[1]) Vgl. hierzu Plato a. a. O.: *ἐὰν μὲν μᾶλλον ἁρμοσθῇ καὶ ἐπὶ πλέον, . . . μᾶλλόν τε ἂν ἁρμονία εἴη καὶ πλείων, εἰ δ' ἧττόν τε καὶ ἐπ' ἔλαττον, ἧττόν τε καὶ ἐλάττων; Πάνυ γε. Ἦ οὖν ἔστι τοῦτο περὶ ψυχὴν, ὥστε κατὰ τὸ σμικρότατον [μᾶλλον] ἑτέραν ἑτέρας ψυχὴν ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον αὐτὸ τοῦτο εἶναι, ψυχήν; Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ἔφη.*

Nemesius meint, eine Harmonie könne es mehr oder weniger sein als eine andere Harmonie, nicht in Bezug auf ihr Verhältnis (*λόγος*), wohl aber bezüglich ihrer Zusammensetzung (*ἁρμογή* und zwar *τῷ ἐπιτείνεσθαι καὶ χαλᾶσθαι*). Ein Beispiel soll uns dies näher erläutern; man rufe zwei Töne zugleich, einen hohen und einen tiefen, lasse beide sinken, so müsse bei beiden das Verhältnis dasselbe bleiben, es könne sich bloß in ihrer Zusammensetzung die Harmonie ändern, wenn man diese nun mehr oder weniger anspanne. Uns ist dieses Beispiel schwer verständlich! Ob Nem. vielleicht an die verschiedenen Tonmodulationen gedacht hat, oder an den allmählichen Übergang von einem Akkord zu einem andern (etwa von einer Terz zu einer andern Terz), oder daran, daß etwa ein Mollakkord weniger Harmonie sei als der entsprechende Durakkord? N. scheint auf Pl. Phaedo 86 anzuspielen.

[2]) Plato spinnt diesen Beweis etwas weiter aus und bringt ihn in anderer Form: wolle man die Seele als Harmonie bezeichnen, so müsse man Tugend und Schlechtigkeit als Harmonie bezw. Disharmonie an der Seele auffassen. Die gute, also harmonisch gestimmte Seele müßte, weil ja selbst schon Harmonie, noch eine andere Harmonie (die der Tugend) hinzubekommen; die schlechte Seele wäre zwar auch Harmonie, ihrer Schlechtigkeit wegen aber disharmonisch, so daß sie keine andere Harmonie mehr an sich hätte. Die Seele könne aber nicht mehr oder weniger Seele sein, als eine andere, was Plato schon im Vorhergehenden bewiesen haben will. Sonach sei auch eine Seele nicht mehr oder weniger Harmonie als eine andere Seele; alle Seelen müssen also gleich harmonisch gestimmt sein, die eine dürfe nicht mehr Harmonie bezw. Disharmonie, somit auch nicht mehr oder weniger Tugend bezw. Schlechtigkeit besitzen als die andere. Als Harmonie dürfe aber die Seele nun und nimmer einer Disharmonie, der Schlechtigkeit zugänglich sein! Es müßte demnach jede Seele tugendhaft sein, „*πᾶσαι ψυχαὶ πάντων ζῴων ὁμοίως ἀγαθαὶ ἔσονται, εἴπερ ὁμοίως ψυχαὶ πεφύκασιν αὐτὸ τοῦτο, ψυχαὶ εἶναι.*“ Dieser falsche Satz

nur Eigenschaft an einem Substrat ist, ist die Seele Substanz und Substrat, insofern sie nämlich mit einander entgegengesetzten Zuständen behaftet sein kann. [1]) Nemesius will zugeben, daß die Seele an der Harmonie teilnimmt; sie ist darum aber ebensowenig Harmonie, wie sie Tugend sein kann, weil sie Tugend besitzt.

Wesentlich derselben falschen Anschauung, wie Dicäarch, soll auch Galen huldigen, wenn er die Seele anscheinend eine Mischung des Leibes sein läßt. Zwar verwahre sich Galen ausdrücklich davor, irgend etwas Bestimmtes über das Wesen der Seele ausmachen zu wollen. Indes scheine er zu der Seelendefinition als Leibesmischung aus dem Grunde stehen zu wollen, weil ja nach der Mischung sich die Verschiedenheit der Charaktere richte, eine Behauptung, welcher auch Nemesius nicht abhold ist. Die Leibesmischung bezeichnet er nämlich als Grund dafür, daß manchen Menschen von Natur aus der Hang zu gewissen sittlichen Fehlern oder Tugenden anhaftet. [2]) Die Bittergalligen sollen jähzornig, andere von Natur aus furchtsam sein. Die Neigung zur Sinnlichkeit soll ihren Grund in warmer und feuchter

---

sei nur eine Folgerung aus der falschen Voraussetzung, daß die Seele Harmonie ist. — Plato geht in seinen Folgerungen entschieden weiter, als Nemesius. Beide aber erschließen aus der Wesensbestimmung unserer Seele als Harmonie die Identität der Tugend mit der Harmonie, der Schlechtigkeit mit der Disharmonie!

[1]) Diesen Gedanken finden wir in Plato's Phaedo nicht, wohl aber bei Plotin a. a. O.: *Καὶ ὡς τὸ μὲν* (sc. *ψυχὴ*) *οὐσία, ἡ δ' ἁρμονία οὐκ οὐσία.* Plato kommt Phaedo 94 E zu dem Schlusse, daß die Seele *πολὺ θειότερον πρᾶγμα* ist, *ἢ καθ' ἁρμονίαν.* —

[2]) Mit dieser Ansicht steht unser Philosoph durchaus nicht vereinzelt da. Außer Hippocr., Galen vgl auch Plato Tim. 86 D, wo des näheren dargelegt wird, daß die Seele „*πολλὴν ἔχει κακίαν διὰ σῶμα*“: *ὅπου γὰρ ἂν οἱ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἁλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἱλλόμενοι . . . παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἐλάττω καὶ πλείω.* Als solche *νοσήματα* führt Plato an *παντοδαπὰ εἴδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας, θρασύτητος καὶ δειλίας, λήθης ἅμα καὶ δυσμαθείας.* Vgl. Tim. Locr. XV, 103: *ποτὶ δὲ ταύτας τὰς ὁρμὰς μεγάλα μὲν συνεργῆν δύνανται αἱ τῶν σωμάτων κράσιες, ὀξεῖαι ἢ θερμαὶ ἢ ἄλλοτε ἄλλαι γιγνόμεναι, ἔς τε μελαγχολίας και λαγνείας λαβροτάτας ἀμέ.* Über Plato vgl. Zeller II [4], S 867. S. auch Arist. Probl. XXX, 1. 954 a 28: *ὅσοις δὲ ἐν τῇ φύσει συνέστη κρᾶσις τοιαύτη εὐθὺς οὗτοι τὰ ἤθη γίνονται παντοδαποί, ἄλλος κατ' ἄλλην κρᾶσιν· οἷον, ὅσοις μὲν πολλὴ καὶ ψυχρὰ ἐνυπάρχει, νωθροὶ καὶ μωροί, ὅσοις δὲ λίαν πολλὴ καὶ θερμή, μανικοὶ καὶ εὐφυεῖς καὶ ἐρωτικοὶ καὶ εὐκίνητοι πρὸς τοὺς θυμοὺς καὶ τὰς ἐπιθυμίας, ἔνιοι δὲ καὶ λάλοι μᾶλλον.* Ähnl. 953 a 29 und XIV, 1. 909 a 15.

Leibesmischung haben (S. 220 = 100). S. 321 = 154 läßt Nemesius Kinder von schlechten, üppig lebenden Müttern eine ungleichmäßige Leibesmischung (*δυσκρασία*) und verkehrte Triebe erben; durch eine unglückliche Leibesmischung erhalten wir danach böse Neigungen, deren die Seele jedoch durch gute Sitten Herr werden kann. Nur die von Galen aus diesen Sätzen gezogene Konsequenz, daß die Seele selbst Mischung [1]) sei, be-

[1]) Nach Nemesius soll Galen „*ἐν τοῖς ἀποδεικτικοῖς λόγοις*“ bezeugen, er wolle nichts Bestimmtes über das Wesen der Seele aussagen. Ein Werk mit diesem Titel findet sich bei Galen nicht vor. Der editor Oxoniensis meint wohl nicht mit Unrecht, „*ἀποδεικτικοὶ λόγοι*“ sei nur ein Kollektivname für eine ganze Reihe galenischer Schriften, welche man so bezeichnete im Gegensatz und zum Unterschied von den Werken Galen's medizinischen und praktischen Inhalts. Noch an einer andern Stelle (S. 232 = 108) citiert Nem. Worte Galen's, welche „*ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ἀποδεικτικῆς*“ enthalten sein sollen; letzteres Citat ist aus dem „commentarius in prognostica Hippocratis“ genommen. Dieser Umstand macht dem editor Oxoniensis seine Ansicht nur noch plausibler, und er führt noch einiges aus „substantia natur. facult.“ an, worin die von Nemesius erwähnte galenische Ansicht zum Ausdruck kommen soll. Wir stimmen der Auffassung des editor Oxoniensis zu, glauben aber, daß unser Philosoph bei seiner Wiedergabe der galenischen Seelentheorie hauptsächlich eine kleine Abhandlung des Arztes im Auge gehabt hat. In diesem Werkchen, mit dem Titel „*ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται,*“ begegnen wir allen nemesianischen Angaben über die betreffende Lehre. Galen behauptet dort (in Übereinstimmung mit Plato, wie er sagt) die Sterblichkeit des *θυμοειδές* und des *ἐπιθυμητικόν,* somit der vernunftlosen Seele (c. 3. p. 773). C. 6. p. 789 und c. 7. p. 791 ff. legt Galen die Ansichten Plato's und des Aristoteles dar, wonach die Leibesmischungen, die Beschaffenheit des Blutes, der Luft, der Jahreszeiten die Seele in hohem Maße beeinflussen sollen, und beruft sich selbst namentlich auch auf Hippocrates zum Beweise dafür, daß dem so in der That ist (vgl. Nem. S. 87 = 37: *ἐκ τοῦ Ἱπποκράτους κατασκευάζων τὸν λόγον,* meine Galen, *τῇ κράσει . . . ἐπακολουθεῖν τὴν τῶν ἠθῶν διαφοράν*). C. 4. p. 782 scheint er sich offen zu dem Satze bekennen zu wollen daß die Seele, wenigstens ihrem sterblichen Teile nach, eine Leibesmischung ist: *ἄμεινον δὲ φάναι μὴ δουλεύειν ἀλλ᾽ αὐτὸ δὲ τοῦτ᾽ εἶναι τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς, τὴν κρᾶσιν τοῦ σώματος [ἐδείχθη γὰρ ἔμπροσθεν ἡ θνητὴ ψυχὴ κρᾶσις οὖσα τοῦ σώματος]. . . . Ἀνδρόνικον δὲ τὸν Περιπατητικὸν ὅτι μὲν ὅλως ἐτόλμησεν ἀποφήνασθαι τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς (κρᾶσιν ἢ δύναμιν εἶναι τῆς ψυχῆς) ὡς ἐλεύθερος ἀνὴρ . . . ἐπαινῶ τε καὶ ἀποδέχομαι τὴν προαίρεσιν τἀνδρός . . . ὅτι δ᾽ ἤτοι κρᾶσιν εἶναί φησιν ἢ δύναμιν ἑπομένην τῇ κράσει, μέμφομαι τῇ προσθέσει τῆς δυνάμεως.* vgl. c. III. S. 774: Wenn es Aristoteles scheine, *ἐκ τῶν τεττάρων ποιοτήτων ἐγγινομένων τῇ ὕλῃ τὸ φυσικὸν γίγνεσθαι σῶμα, τὴν ἐκ τούτων κρᾶσιν ἀναγκαῖον αὐτοῦ τίθεσθαι τὸ εἶδος, ὥστε πως καὶ ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κρᾶσίς τις ἔσται τῶν τεττάρων εἴτε ποιοτήτων ἐθέλεις λέγειν, θερμότητός τε καὶ ψυχρότητος, ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος,*

streitet er. Übrigens halte Galen ganz folgerichtig die Seele, wenigstens die vernunftlose, für sterblich; daß er betreffs der Vernunftseele im Zweifel ist, dafür citiert unser Philosoph eine galenische Stelle, welche sich jedoch in keinem nemesianischen Codex mehr vorfindet.

Einer der Beweise, durch welche Nemesius die Definition Galen's als haltlos erweisen will, stimmt mit einem schon gegen Dicäarch vorgebrachten überein. Die Mischung widersetze sich den Begierden des Leibes nicht, wirke im Gegenteil mit ihnen mit, rege sie sogar an. Die Seele hingegen widerstrebe den bösen Lüsten. — Ferner erinnert der christliche Bischof Galen daran, daß jeder Körper, ob beseelt oder unbeseelt, aus den vier Elementen besteht. Sollte die Seele eine Leibesmischung sein, so müßte jeder Körper, auch der unbeseelte, eine Seele besitzen, also beseelt sein. Diese Folgerung involviert einen offenbaren Widerspruch! — Selbst die Einschränkung, die Seele sei eine bestimmte Mischung des Leibes, macht die galenische Ansicht in den Augen des Philosophen nicht plausibler. Galen selbst nehme im Buche „*περὶ κράσεως*“ [1]) acht ungleichmäßige und eine gleich-

---

εἴτε σωμάτων, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ξηροῦ τε καὶ ὑγροῦ. . . . Εἰ μὲν οὖν τὸ λογιζόμενον εἶδος τῆς ψυχῆς ἐστι, θνητὸν ἔσται· (καὶ γὰρ) καὶ αὐτὸ κρᾶσίς τις ἐγκεφάλου [καὶ πανθ᾽ οὕτως τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη τε καὶ μέρη τὰς δυνάμεις ἑπομένας ἕξει τῇ κράσει· τουτέστιν αὐτὴ οὖν ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία]· εἰ δ᾽ ἀθάνατον ἔσται, ὡς ὁ Πλάτων βούλεται, so erhebt Galen zahlreiche Einwände dagegen, welche alle darauf hinweisen, in einer wie großen Abhängigkeit die Seele vom Leibe stehe, und einer wie starken Beeinflussung durch letzteren jene unterliege. Zum Schluß rafft er selbst sich zu einem Versuch auf, diese Schwierigkeiten mit der Unsterblichkeit der Seele in Einklang zu bringen: *τολμῶ λέγειν αὐτός, ὡς οὐ πᾶν εἶδος σώματος ἐπιτήδειόν ἐστιν ὑποδέξασθαι τὴν λογιστικὴν ψυχήν. ἀκόλουθον γὰρ τοῦτο ὁρῶ τῷ περὶ ψυχῆς δόγματι τοῦ Πλάτωνος, ἀπόδειξιν δ᾽ οὐδεμίαν ἔχω λέγειν αὐτοῦ διὰ τὸ μὴ γιγνώσκειν με τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὁποία τίς ἐστιν.* Er resumiert dann nochmals die eben erwähnten Einwände und konstatiert, daß er die in diesen enthaltenen Thatsachen, nicht aber das Wesen der Seele, klar und deutlich erkenne. Er giebt damit offen seine Ohnmacht zu, das Wesen der Seele zu bestimmen; jedenfalls scheint er, wie aus Obigem ersichtlich (bes. c. III, S. 774), am meisten zu einer Fassung der Seele als Mischung des Leibes hinzuneigen. Über Galen s. noch Zeller IV,[3] S. 829.

[1]) de temperam. I, 7, S. 559: *λέγομεν, ἐννέα τὰς πάσας εἶναι τῶν κράσεων διαφοράς, εὔκρατον μὲν μίαν, οὐκ εὔκρατον δὲ τὰς ὀκτώ.* c. 8. S. 564: *ἔοικε δέ πως ὁ λόγος . . . διδάσκειν, ἅμα μὲν ὡς οὐχὶ ζῴων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, εὐκρατότατός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.* Auf die Frage, wie ein Mensch beschaffen sein müsse, um als *ἄριστα κεκραμένος* gelten zu können, antwortet

mäßige Mischung an; letztere soll nur dem Menschen von normalem, mittlerem Temperament zukommen; alle anderen Mischungen hätten die anderen Tiere je nach der Gattung in größerem oder geringerem Maße. In seinem Werke „*τὰ ἁπλᾶ*“ [1]) weise aber derselbe Galen nach, daß alle neun Mischungen sich auch in dem Unbeseelten in größerem oder geringerem Maße vorfänden. Es ergiebt sich also auch hieraus die unhaltbare Konsequenz, daß die Seele, als Leibesmischung gedacht, auch dem Unbeseelten innewohnen müßte. — Den dritten Beweis entnimmt Nemesius aus der Veränderlichkeit der Mischungen je nach Lebensweise, Jahreszeit und Alter. Aus dieser Thatsache folgt das Unsinnige, daß die Seele, als Mischung gefaßt, nicht immer dieselbe bliebe, sondern, je nach der Mischung, bald die eines Löwen, bald die eines Rindes oder eines anderen Tieres sein müßte. — Als vierter Grund gegen die galenische Ansicht gilt ihm der Umstand, daß die Mischung eine Eigenschaft ist. Eine Eigenschaft kann aber entstehen oder vergehen, ohne die Existenz des ihr zu Grunde liegenden Substrats zu gefährden. Die Seele könnte somit, als Mischung genommen, sich trennen, ohne dadurch den Untergang des Körpers herbeizuführen, wogegen die eine Thatsache des Todes nur zu deutlich spricht. — Auch eine Modifizierung der galenischen Meinung, des Inhalts, daß eine von den einander entgegengesetzten elementarischen Eigenschaften dem Tiere, wie etwa dem Feuer die Wärme, von Natur aus zukommen soll, findet vor seinen Augen keine Gnade. Eine solche Eigenschaft müßte ja unveränderlich sein; nun läßt aber die Leibesmischung sich umändern; ja, gerade die Ärzte, welche doch der galenischen Ansicht zuneigen, ändern die Mischungen durch ihre ärztliche Kunst um. — Wie schon oben erwähnt, giebt Nemesius zu, daß der Mensch infolge der Leibesmischung zu gewissen sittlichen Gebrechen hinneigt; er betont aber auch, daß

Galen S. 565: ein solcher Mensch *ὡς πρὸς τὴν ὅλην οὐσίαν ἐξετάζοντι μέσον φαίνεσθαι χρή, ἔτι δὲ μᾶλλον ὡς πρὸς ἀνθρώπους τε καὶ ζῷα.* Vgl. a. a. O. II, 1. S. 575: Unter den Menschen sei derjenige *εὐκρατότατος, ὅστις ἂν τῷ μὲν σώματι φαίνηται μέσος ἀκριβῶς τῶν ἀκρῶν. . . . ὡσαύτως δὲ καὶ τῇ ψυχῇ* (sc. *ὁ εὐκρατότατος ἄνθρωπος*) *μέσος ἀκριβῶς ἐστι θρασύτητος καὶ δειλίας* u. s. w. S. Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1884. I, 2. S. 281 f.

[1]) Gemeint ist das Werk: „de simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus.“

so mancher den Sieg über eine solche Mischung davonträgt. In diesem Falle trete also die Mischung zur Seele in das Verhältnis eines Besiegten zum Sieger, ist somit etwas Anderes als die Seele; denn ein anderer ist der Sieger, ein anderer der Besiegte.

Im Anschluß an, oder vielmehr mitten in der Widerlegung der galenischen Anschauung, finden wir auch die Zurückweisung einer Bestimmung der Seele als Eigenschaft des Leibes. Während die Eigenschaften jedes Körpers sinnlich wahrnehmbar seien, sei die Seele nicht sinnlich, sondern intellektuell wahrnehmbar, demnach auch nicht eine Eigenschaft des Leibes.

Die Seele sei aber ebensowenig eine aus der Gesundheit, Stärke und Schöheit des Leibes zusammengesetzte Harmonie. Stärke sei eine gleichmäßige Mischung des Pneuma und des Blutes mit Fleisch, Sehnen und den anderen Bestandteilen des Körpers. Gesundheit sei eine gleichmäßige Mischung des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen. Die Symmetrie der Glieder verbunden mit schöner Farbe bewirke körperliche Schönheit.[1]) Sollte nun die Seele eine aus diesen drei Faktoren bestehende Harmonie sein, so dürfte der Mensch weder krank noch schwach noch häßlich sein. Unwiderleglich sprechen gegen eine solche Wesensbestimmung der Seele die Thatsachen, daß mancher krank, schwach und häßlich ist, und trotzdem lebt. Es widerspricht somit Nemesius auch hier wieder der Definition unserer Seele als Harmonie.

[1]) Vgl. Arist. Top. III, 1. 116 b 18: *ἡ μὲν γὰρ* (sc. *ὑγίεια*) *ἐν ὑγροῖς καὶ ξηροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς, ἁπλῶς δ᾽ εἰπεῖν, ἐξ ὧν πρώτων συνέστηκε τὸ ζῷον, τὰ δ᾽ ἐν τοῖς ὑστέροις· ἡ μὲν γὰρ ἰσχὺς ἐν τοῖς νεύροις καὶ ὀστοῖς, τὸ δὲ κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία δοκεῖ εἶναι.* Phys. VII. 3. 246 b 4: *τὰς* (sc. *ἀρετὰς*) *μὲν γὰρ τοῦ σώματος, οἷον ὑγίειαν παὶ εὐεξίαν, ἐν κράσει καὶ συμμετρίᾳ θερμῶν καὶ ψυχρῶν τίθεμεν, ἢ αὐτῶν πρὸς αὑτὰ τῶν ἐντὸς ἢ πρὸς τὸ περιέχον· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ κακίας.* Tim. Locr. XV, 103: *ποτὶ δὲ τὸ εὖ ἔχειν τὸ ζῷον δεῖ τὸ σῶμα ἔχειν τὰς ὑπ᾽ αὐτῷ ἀρετὰς, ὑγείαν τε καὶ εὐαισθησίαν ἰσχύν τε καὶ κάλλος. ἀρχαὶ δὲ κάλλους συμμετρία ποτὶ τ᾽ αὐτῶ τὰ μέρεα καὶ ποτὶ τὰν ψυχάν.* Vgl. Galen Hippocr. et Plat. decr. V, 2. S. 440; comm. in Hipp. l. I. Epid. I, prooem. S. 7: *ὅτι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ συμμετρία τίς ἐστι τῶν πρώτων σωμάτων ἡ ὑγίεια.* Vgl. noch Themist. de an. Sp. S. 44: *εἴπερ τοῦ σώματος ἡ ἀναρμοστία νόσος ἐστὶν ἢ αἶσχος ἢ ἀσθένεια, ἡ ἁρμονία τοῦ σώματος κάλλος ἂν εἴη καὶ ὑγίεια καὶ δύναμις ἀλλ᾽ οὐ ψυχή.* — Wem die hier von Nemesius bekämpfte Seelenlehre angehören mag, ist uns unbekannt; es könnte nahe liegen (darauf weist der Zusammenhang hin), anzunehmen, daß diese Ansicht bes. in ärztlichen Kreisen, bei Anhängern Galen's, Anklang gefunden hat.

An diese Ausführungen knüpft der christliche Bischof eine sittliche Mahnung zum Kampfe gegen die bösen Begierden. Die Seele sei gleichsam der Künstler und Meister, der Leib ihr Organ; [1]) Materie ist der Gegenstand der Handlung, die Handlung selbst ist die Vollendung (S. 171 = 75). Wie es nun in der Hand des Meisters liegt, sich ein gutes Werkzeug zu verschaffen, so auch in der Hand der Seele, [2]) sich aus dem Leibe ein gefügiges und passendes Organ zu bereiten, auf daß der Leib mit ihr mitwirkt, anstatt ihr Schwierigkeiten zu machen. Doch nur allzuoft läßt sie sich vom Leibe unterjochen, giebt der schlechten Mischung desselben nach, liefert sich aus an seine bösen Begierden! Dann geht es ihr, wie einem Musiker, welcher aus einer schlecht gestimmten Lyra nur Mißtöne entlocken kann. Bleibt aber die Seele stark und nüchtern, tritt sie dem Leibe im Kampfe entgegen, so gehört ihr der Sieg, sie gestaltet die schlechte Leibesmischung durch Vernunft und gute Sitten um, bereitet sich aus dem Leibe ein harmonisches, [3]) passendes Organ. Der Bezeichnung des Körpers als Organ der Seele bedient sich Nemesius auch sonst noch (S. 171 = 75, 123 = 54), desgleichen des Bildes von der Seele und dem Leibe als zwei kämpfenden Parteien, von denen bald die eine, bald die andere Siegerin bleibt (S. 135 = 58, 137 = 60, 140 = 61, 323 = 155).

Außer den drei schon genannten Philosophen scheint Nemesius Pythagoras in den Kreis derjenigen ziehen zu wollen, welche die Substantialität der Seele leugnen. S. 68 = 28 giebt

---

[1]) Arist. de an. I, 3. 407 b 25: *δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.* II, 4. 415 b 18: *πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καὶ . . . τὰ* (sc. *σώματα*) *τῶν ζῴων.* Vgl. Stob. Ecl. I, 41, 884 (aus Jamblich „*περὶ ψυχῆς*"): *ἡ ψυχὴ αὐτή τε ὅλῳ χρῆται τῷ σώματι καὶ τὰ ἔργα μεταχειρίζεται, ὡς ὄργανον ἢ ὄχημα τὸ σῶμα περιέχουσα.*

[2]) Vgl. Tim. Locr. 103: *ἁ γὰρ φύσις οἷον ὄργανον ἁρμόξατο τὸ σκᾶνος, ὑπάκουόν τε εἶμεν καὶ ἐναρμόνιον ταῖς τῶν βίων ὑποθέσεσι. δεῖ δὲ καὶ τὰν ψυχὰν ῥυθμίζεσθαι, ποτὶ τὰς ἀναλόγως ἀρετάς. . . . Τουτέων δὲ ἀρχαὶ μὲν ἐκ φύσιος, μέσα δὲ καὶ πέρατα ἐξ ἐπιμελείας σώματος μὲν διὰ γυμναστικᾶς καὶ ἰατρικᾶς, ψυχᾶς δὲ διὰ παιδείας καὶ φιλοσοφίας . . .* Vgl. Plotin I, 1. 3. S. 2: *χρωμένη μὲν οὖν σώματι, οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται* (sc. *ἡ ψυχὴ*) *δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὀργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται.* IV, 3. 7. S. 376: *τί γὰρ ἂν εἴη, ὃ σώματος τὴν φύσιν διοικεῖ καὶ ἢ πλάττει ἢ τάττει ἢ ποιεῖ ἢ ἡ ψυχή;*

[3]) Vgl. Themist. de an. Sp. S. 43 nennt die *σώματα* Organe der Seelen; jede macht aus dem Leibe „*οἰκεῖον αὐτῇ καὶ ἐπιτήδειον* (sc. *ὄργανον*)."

er uns eine Seelendefinition, welche nach seiner Angabe von Pythagoras, in Wirklichkeit von Xenocrates und den Neupythagoräern herrührt. In die Fußstapfen des Pythagoras ist, wie unser Philosoph meint (S. 102 = 44), auch Xenocrates getreten, welcher die Seele zwar nicht als eine Zahl betrachte, sie aber zu den zählbaren und in größerer Menge vorhandenen Dingen gehören lasse. Die Seele unterscheide die Dinge von einander, indem sie jedem Zahlen und Begriffe beilege; sie scheide Gattung von Gattung, sie zeige, daß die Gattungen durch Form und Zahl sich von einander unterscheiden und ordne so die Dinge der Zahl unter. So sei denn die Seele selbst keine Zahl, stehe aber mit Zahlen in Gemeinschaft. Diese xenocratische Ansicht stimme noch insofern mit der pythagoräischen überein, als beide der Seele Selbstbewegung zusprechen; Pythagoras definiere ja die Seele als eine sich bewegende Zahl.[1]

---

[1]) Diese Angabe über die pythagoräische Seelenlehre hat Nem. wahrscheinlich Plutarch entnommen.

Nem. S. 68 = 28: *Πυθαγόρας δὲ ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα* (sc. *τὴν ψυχήν*).	Plut. plac. phil. IV, 2.: *Πυθαγόρας ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα* (sc. *τὴν ψυχήν*).

Stob. Ecl. I, 41. 794 wörtlich dasselbe mit dem Zusatz: *ὁμοίως δὲ καὶ Ξενοκράτης*. Nemesius scheint die Notiz hieraus geschöpft zu haben, ohne sie auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. Die hier Pythagoras zugeschriebene Ansicht stammt in Wirklichkeit erst von Xenocrates, wie Zeller II [4], S. 1019, 2 näher nachweist. An demselben Seelenbegriff hielt aber auch die neupythagoräische Schule fest, welche ja in Pythagoras ihr Vorbild erblickte. So mag es wohl gekommen sein, daß Nemesius die von dieser Schule geteilte Ansicht ihrem Meister in den Mund legte, wie es auch Theodoret cur. et gr. aff. V, 72 und Philoponus de an. C, 5 thun (s. Zeller V, [3] S. 136). — Über Xenocrates s. Zeller II, [4] S. 1021. So, wie Nemesius die xenocratische Ansicht hier auseinandersetzt, hat Xenocrates doch einen von dem pythagoräischen wesentlich verschiedenn Seelenbegriff gelehrt. Nach Nemesius hätte Xenocrates der Seele nur eine gewisse Teilnahme an der Zahl, eine gewisse Gemeinschaft mit dieser gewahrt wissen wollen; die Seele soll zu den zählbaren Dingen gehören, sie zählen, sich bestimmte Begriffe von ihnen bilden. Nur insofern soll man sie Zahl nennen können, letztere soll somit nach Xenocrates nicht das Wesen der Seele ausmachen, während Letzteres gerade nach der angeblich pythagoräischen Meinung der Fall sein soll. Diese Darlegung der xenocratischen Ansicht, wie sie uns hier vorliegt, widerspricht einer ganzen Reihe anderer Nachrichten über diesen Philosophen; um nur Cic. Tusc. I, 10, 20 anzuführen: „Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, verum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam antea Pythagorae visum erat, in natura maxima esset.“ Andere Citate s. bei Zeller S. 1019, 2. Xenocrates erklärte (Zeller S. 1014) die Einheit und Zweiheit für die Urgründe; aus diesen

Gegen diese Wesensbesimmung der Seele als Zahl macht nun Nemesius Folgendes geltend. Die Zahl ist eine Größe, die Seele dagegen nicht eine Größe, sondern eine Substanz. Zu der Lehre der Pythagoräer, daß die Zahl eine übersinnliche Substanz [1]) sei, will er sich später äußern, thut es indes nicht. Ferner ist die Seele kontinuierlich *(συνεχής)*, die Zahl aber nicht; die Zahl ist gerade und ungerade, [2]) die Seele weder dieses noch jenes. Erstere kann man durch einen Zusatz vermehren, letztere nicht. [3]) Die Seele ist selbstbewegt, die begrenzte Zahl unbewegt. [4]) Außerdem ist die Zahl zwar ebenso, wie die Seele, ihrer Natur nach immer eine und dieselbe, kann aber die ihr als Zahl zukommenden Eigenschaften nicht umändern. Die Seele hingegen wechselt mit den Eigenschaften, indem sie Unwissenheit durch Wissen, Schlechtigkeit durch Tugend ersetzen kann.

---

leitete er auch die Seele her. — Interessant ist es, mit der von Nem. gegebenen Darstellung des xenocratischen Seelenbegriffs Aristot de an. I, 2. 404 b 27 zu vergleichen: *ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἡ ψυχὴ ἐδόκει εἶναι καὶ γνωριστικόν, οὕτως ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα.* Auch Xenocrates betont ja, laut Nemesius, in hohem Maße die Erkenntnisthätigkeit der Seele und scheint so zu seiner Fassung der Seele als Zahl gelangt zu sein.

[1]) Pythagoras und die Pythagoräer erklärten ja die Prinzipien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, oder Gerades und Ungerades, als die Substanz der Dinge. S. Überweg, Geschichte der Philosophie, I [7], S. 59.

[2]) Auch Aristoteles widmet einen Abschnitt der Widerlegung aller, welche die Seele als Zahl hinstellen wollen (de an. I, 4. 408 b 30 ff).

Nem. S. 105 = 44: *ὁ ἀριθμὸς ἤτοι ἄρτιός ἐστιν ἢ περιττός· ἡ δὲ ψυχὴ οὔτε ἄρτιος οὔτε περιττός· οὐκ ἄρα ἀριθμὸς ἡ ψυχή.*

Arist. Top. III, 6, 120 b 3: *ὁμοίως δὲ καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ οὐκ ἀριθμός, διελόμενον ὅτι πᾶς ἀριθμὸς ἢ περιττὸς ἢ ἄρτιος· εἰ γὰρ ἡ ψυχὴ μήτε περιττὸν μήτε ἄρτιον, δῆλον ὅτι οὐκ ἀριθμός.*

[3]) Vgl. Arist. de an. I, 4. 409 a 7: *ἔτι δ' ἀριθμοῦ μὲν ἐὰν ἀφέλῃ τις ἀριθμὸν ἢ μονάδα, λείπεται ἄλλος ἀριθμός· τὰ δὲ φυτὰ καὶ τῶν ζῴων πολλὰ διαιρούμενα ζῇ καὶ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἔχειν τῷ εἴδει.* Implicite liegt hierin der Gedanke, daß wohl die Zahl, nicht aber die Seele vermindert werden kann. Der nemesianische Beweis erinnert noch mehr an die Widerlegung des dicäarchischen Seelenbegriffs S. 86 = 36: *ψυχὴ δὲ ψυχῆς οὐκ ἔστι μᾶλλον καὶ ἧττον*, hier heißt es: *ἡ ψυχὴ κατὰ προσθήκην οὐκ αὔξεται.*

[4]) Bemerkenswert ist es, daß Nem. nur die Bestimmung der Seele als Zahl angreift, den Begriff der Selbstbewegung, wie ihn Pythag. und Xenocr. der Seele zuteilen sollen, unangetastet läßt; ja, er acceptiert diesen Begriff und bedient sich seiner als Waffe, um damit seine Gegner zu schlagen; der Zahl könne ja Selbstbewegung nicht zukommen.

Damit bringt Nemesius seine Polemik gegen alle diejenigen, welche die Seele für nicht-substantiell halten, zum Abschluß. Die Seele ist nicht Entelechie, oder Form oder Mischung, Harmonie oder Eigenschaft des Leibes, sie ist nicht Zahl, sondern eine selbständige Substanz. Der Leib ist ein Organ in ihrer Hand. Das ist kurz das Ergebnis der bisherigen Untersuchung.

Nun schreitet Nemesius dazu, auch die zweite Wesenseigentümlichkeit der Seele, ihre Unkörperlichkeit, festzulegen, und bringt uns zunächst einen historischen Rückblick auf die Philosophen, welche die Seele materialistisch auffassen: Demokrit, Epikur [1]) und die Stoiker sind darin eins, daß die Seele ein Körper ist, divergieren aber in der Bestimmung dieses Körpers. Die Stoiker [2]) halten die Seele für heißen, feurigen Luftgeist, Kritias für Blut, [3]) Hippo für Wasser, [4]) weil das Wasser alles Leben erzeuge, und niemand ohne Wasser leben könne. Demokrit [5])

---

[1]) Über Epikur's Seelenlehre läßt Nem. weiter nichts verlauten, vielleicht deshalb, weil Epikur bekanntlich mit den Stoikern in der Bestimmung der Seele als eines feuer- und luftartigen Stoffes übereinstimmt (Zell. IV [3], S. 418). Dazu würde aber schlecht passen, was Nem. ganz allgemein von Demokrit, Epikur und den Stoikern sagt: *διαφέρονται περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς* (d. h. *ψυχῆς*); vielleicht will er damit nur ausdrücken, daß nur eine Differenz zwischen Demokrit einerseits und zwischen Epikur und der Stoa andererseits besteht. — Auch eine andere, genauere Seelendefinition Epikurs weicht nur unwesentlich von der auch von Nem. wiedergegebenen stoischen ab.

[2]) Nem. S. 67 = 28: *οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον* (sc. *ψυχήν*).

Plut. plac phil. IV, 3: *οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα θερμόν* und Stob. Ecl. I, 41. 796: *οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα νοερὸν θερμόν* (sc. *τὴν ψυχήν*).

Vgl. Diog. Laërt. VII, 157: *Ζήνων . . . καὶ Ἀντίπατρος . . . καὶ Ποσειδώνος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν*. S. Zeller IV, [3] S. 195.

[3]) Vgl. Arist. de an. I, 2. 405 b 5: *ἕτεροι δ' αἷμα, καθάπερ Κριτίας* (sc. *φάσκουσι τὴν ψυχήν*).

[4]) Stob. Ecl. I, 41. 798: *Ἵππων ἐξ ὕδατος τὴν ψυχήν*.

[5]) Plut. a. a. O.: *Δημόκριτος πυρῶδες σύγκριμα ἐκ τῶν λόγῳ θεωρητῶν, σφαιρικὰς μὲν ἐχόντων τὰς ἰδέας, πυρίνην δὲ τὴν δύναμιν, ὅπερ σῶμα εἶναι.* Vgl. Arist. de an. I, 2. 404 a 3: *ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησι αὐτὴν* (sc. *ψυχήν*) *εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει.* Stob. Ecl. I, 41. 796 wörtlich dasselbe wie Plutarch. In allen diesen Stellen geschieht der Luft als Bestandteils der Seele (nach demokritischer Auffassung) gar keine Erwähnung; deshalb möchten wir lieber das in allen Codices enthaltene *ἀήρ* entfernt wissen; das *ἀήρ* steht auch ganz außer Zusammenhang mit dem ganzen Satzgefüge, es müßte (weil von *ἀποτελεῖν* abhängig) *ἀέρα* heißen, wie auch Matthaei verbessert hat. Für die Strei-

sieht die Seele für Feuer an und führt des näheren aus, daß die kugelartigen Atomgestalten des Feuers sich mit einander verbinden und so die Seele bilden. Heraklit [1]) meint betreffs der Weltseele, sie sei die aus dem Feuchten aufsteigende Ausdünstung, betreffs der Tierseelen, dieselben entständen aus der inneren Ausdünstung der Tiere selbst sowie aus der äußeren, und seien mit der Weltseele gleichartig.

Nachdem Nemesius so alle Gegner hat Revue passieren lassen, beginnt er mit einer gemeinsam gegen alle gerichteten Widerlegung, welche er nach eigener Aussage Ammonius, dem Lehrer Plotin's, und dem Pythagoräer Numenius [2]) entlehnt. Alle Körper seien ihrer

---

chung des *ἀήρ* ist noch geltend zu machen, daß Nem. im vorhergehenden Satze den Demokrit die Seele für Feuer, nicht auch für Luft halten läßt. Vgl. Überweg I [7], S. 89 und Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, S. 57, welche bezeugen, daß nach Demokr. die Atome, aus denen die Seele besteht, zugleich die Feueratome sein sollen.

[1]) Nem. 67 = 28: *Ἡράκλειτος δὲ, τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις, ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ πεφυκέναι.*

Plut. a. a. O.: *Ἡράκλειτος τὴν μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ* (sc. *λέγει*).

Vgl. Arist. de an. I, 2. 405 a 25 und Euseb. Praep. Ev. XV, 20 aus Arii Didymi Epit. Fr. Phys. 39, 3 f. (Diels, Doxogr. p. 471).

[2]) Woher mag Nemesius die nun folgende Auseinandersetzung entnommen haben? Es steht nämlich fest, daß Ammonius Sakkas nichts Schriftliches hinterlassen hat, wie auch, daß keiner von dessen Schülern etwas über seine Lehre berichtet. Auch S. 129 = 57 ff. bringt uns Nemesius eine längere Ausführung, welche nach seiner Angabe ebenfalls von Ammonius herrühren soll. Betreffs des letzteren Citats meint Zeller V, [3] S. 458, es sei ja möglich, daß ein Schüler des Ammonius dessen Lehre kurz niedergeschrieben; Nem. soll dann diesen Abriß mittelbar oder unmittelbar benutzt haben. Ebensogut denkbar sei es auch, daß ein späterer Philosoph, welcher „die plotinische Philosophie ihrem ganzen Umfange nach auf Ammonius zurückführen zu dürfen glaubte," dem Nem. als Quelle gedient hat. Man könnte sogar der bestimmteren Vermutung Raum geben, daß Hierokles dieser Schriftsteller gewesen ist, dessen Abriß Nemesius für einen historischen Bericht über Ammonius genommen hätte. Hierokles habe nun in der ersten Hälfte des V. Jahrh. geschrieben; trotzdem stehe, meint Zeller, der letzten Vermutung die Chronologie nicht entgegen, weil die Schrift unseres Verfassers mit mehr Recht in die Mitte als in den Anfang des V. Jahrh. zu setzen sei. — Vachérot widmet beiden Citaten des Nemesius eine längere Betrachtung und stellt als Resultat (histoire de l'école d'Alexandrie I, p. 346 ff.) folgende drei Punkte auf (p. 352): „1. que les citations faites par Némésius ne sont point de purs extraits d'Ammonius, lequel n'avait rien écrit; 2. qu'elles ne sont ni une invention de Némé-

eigentümlichen Natur nach veränderlich, zerstörbar und bis in's Unendliche teilbar, so daß sich in ihnen nichts Unveränderliches

---

sius ni la simple reproduction des passages de Plotin; 3. qu'elles supposent pour base une tradition d'Ammonius plus ou moins précise, mais positive, concernant les deux questions de l'âme et de son rapport avec le corps, tradition que Némésius aurait réproduite avec plus ou moins de fidélité." Unserer Ansicht nach hat Vachérot's in Punkt 3 enthaltene Behauptung, daß eine bestimmte Tradition sich von Ammonius her fortgepflanzt hat (im Schoß der neuplatonischen Schule) und Nem. dieselbe reproduziert, mehr für sich, als die Vermutung Zeller's, daß Nem. aus Hierokles geschöpft habe. Thedinga antwortet auf die Zellersche Hypothese (de Numenio philosopho platonico. Bonn 1875) p. 22: Nam Hierocles ille non nisi in libro VII περὶ προνοίας . . . Ammonium aliosque Platonicos congruos esse cum Platone demonstravit. Quo uno loco constat, eum de Ammonio accuratius egisse. Vides igitur, si tam accurate singula quaeque argumenta Hierocles relaturus erat, qualia a Nemesio afferuntur, non unum ei potuisse sufficere librum sed multis opus fuisse." Warum sollte auch nicht im Andenken der Schüler die Lehre des großen Meisters Ammonius mit um so größerer Sorgfalt aufbewahrt und vererbt worden sein, als derselbe seine Ansicht nicht schriftlich fixiert hat? Bemerken wollen wir noch, daß Nemesius eine ganze Reihe neuplatonischer Werke kennt, welche nicht auf uns gekommen sind; so mögen ihm auch für diese Citate uns vollständig unbekannte Quellen zu Gebote gestanden haben! — Thedinga teilt nun mit Usener die Ansicht, der Autor des Nem. sei Amelius, ein Schüler Plotin's. Dieser Amelius habe die Lehre seines Meisters in 100 BB., „σχόλια" benannt, niedergelegt. Nun habe Plotin in seinen Schulen Stellen aus Severus, Kronius und Numenius behandelt, bei deren Erklärung er die Ansichten seines Lehrers, des Ammonius, zu Grunde gelegt (Porph. vita Plot. c. 14). Hierbei sei noch zu beachten, daß die Lehren des Numenius und Plotin's einander sehr ähnlich gewesen seien. Diese Hypothese klingt durchaus annehmbar und würde es vor allem erklären, warum Nem. Ammonius und Numenius als seine Autoren nennt. Wir möchten nur noch auf die große Vorliebe des Amelius für die Schriften des Numenius hinweisen, welche jener sogar auswendig gelernt hat (Zeller V,[3] S. 633, 1). Auch ist Thedinga's Ansicht mit den von Vachérot aufgestellten Sätzen wohlvereinbar; Thedinga kleidet nur die von diesem angenommene Tradition in eine bestimmtere Form, indem er die Lehren des Ammonius auf Plotin und Amelius, von letzterem auf Nem. kommen läßt. Amelius mag nun nicht nur für das erste, sondern auch für das zweite Citat des Nem. Quelle gewesen sein. Thatsächlich finden sich nämlich die in beiden Auszügen von Nem. wiedergegebenen Gedanken auch bei Plotin, wie Vachérot zum Teil dargelegt, und auch wir genau nachweisen werden; Amelius hat aber, wie bemerkt, in seinen σχόλια Plotin's Lehre aufgezeichnet.

Besondere Schwierigkeiten bietet es nun, bei dem ersten Citat (S. 70 = 29 ff.), für welches zwei Autoren in Betracht kommen sollen, auseinanderzuhalten, was wohl Ammonius und was Numenius angehören mag. Thedinga spricht sich dafür aus, daß der bis S. 72 (bis: ἰδίᾳ δὲ πρὸς τοὺς δοξάζοντας)

vorfinde. Deshalb bedürfen sie einer Substanz, welche sie zu-

---

reichende Absatz dem Werke des Numenius „περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς" entliehen ist. Numenius entwickele nämlich (dasselbe sagt schon Vachérot) in seiner Schrift περὶ τἀγαθοῦ dieselben Gedanken über die Körper im allgemeinen, wie sie hier speziell in Bezug auf die Leiber der beseelten Wesen dargelegt werden: „cum vero illic omnino de rerum essentia, hic de anima tantum agatur, Nemesium quae affert e Numenii libro περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς exprompsisse putamus." Fernerhin giebt Thedinga der Vermutung Ausdruck, daß der Auszug aus Ammonius und Numenius bis S. 82 = 35 ἀσώματος οὖσα reicht. Vachérot beschränkt dagegen diesen Auszug auf S. 70 = 29 und schließt denselben mit ἕως ἂν καταντήσωμεν εἰς ἀσώματον. Zeller V [3], S. 454 entscheidet diese Frage nicht; betreffs der Annahme, welche Thedinga aufstellt, meint er: „Für die letztere Annahme könnte man die Stelle S. 32 anführen, wo mit Bezug auf die Gründe des Kleanthes und Chrysippus gesagt ist: ἐνθετέον καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπό Πλάτωνος, denn dies weist darauf hin, daß auch dies noch aus der Darstellung eines Platonikers entnommen ist." Wir glauben, daß weder Thedinga's noch Vachérot's Hypothese das Richtige getroffen hat.

Nemesius leitet sein Citat ein mit den Worten (S. 69 = 29): *κοινῇ* μὲν οὖν πρὸς *πάντας* τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχήν, ἀρκέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου . . . καὶ Νουμηνίου . . . εἰρημένα. εἰσὶ δὲ ταῦτα. Damit sagt doch Nemesius klipp und klar, er wolle *nur* für die *generelle* Widerlegung der materialistischen Bestimmung der Seele das von Ammonius und Numenius Gesagte anführen. Diese *generelle* Polemik geht aber nur bis S. 72 = 31, wo sie mit den Worten schließt: καὶ ταῦτα μὲν *κοινῇ* πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχήν. Und nun beginnt Nemesius mit der *speziellen* Widerlegung einzelner materialistischer Auffassungen des Wesens unserer Seele: *ἰδίᾳ* δὲ πρὸς τοὺς δοξάζοντας, αἷμα ἢ πνεῦμα εἶναι τὴν ψυχὴν . . . οὐκ ἐκεῖνο ῥητέον, was manche dagegen vorbringen . . . sondern ἐκεῖνο οὖν μᾶλλον ῥητέον . . . Somit scheidet er ganz ausdrücklich zwischen einer *generellen* und *speziellen* Widerlegung; *nur für jene* will er nach eigenem Geständnis das Material aus Ammonius und Numenius entnehmen. Es liegt aber auch kein Grund vor, den Auszug mit καταντήσωμεν εἰς ἀσώματον (S. 70) endigen zu lassen, wie Vachérot es thun möchte. Wenn ja auch von dieser Wendung an die Stoiker im folgenden besonders erwähnt und bekämpft werden, so handelt es sich doch immer noch um die Beantwortung der *allgemeinen* Frage: ist die Seele Körper oder nicht? Daß Nemesius nicht etwa außer dem aus Ammonius und Numenius entlehnten Citat noch selbst einen eigenen Beitrag zu der generellen Polemik hat liefern wollen, erhellt wohl aus dem Worte „ἀρκέσει" (S. 69 = 29): das von beiden Philosophen Gesagte wird zur *gemeinsamen* Widerlegung aller derjenigen Ansichten, wonach die Seele körperlich sein soll, *genügen* (ἀρκέσει). Damit scheint er doch sagen zu wollen, daß er *selbst* dazu *nichts* mehr *hinzuzufügen* habe, nichts mehr hinzusetzen wolle. Nach alledem glauben wir, das Citat aus den beiden Philosophen auf die generelle Widerlegung, welche nur bis S. 72 = 31 reicht, beschränken zu müssen. Damit fällt auch die Ansicht Thedinga's, daß dieser *ganze* Abschnitt nur von Numenius herstammen soll. Nähme man letzteres an, so bleibe eben kein Raum

sammensetzt und zusammenhält, gleichsam [1]) zusammenschnürt. Diese Substanz nennen wir eben Seele. Wäre letztere nun wiederum Körper, so würde sie alle Eigenschaften eines solchen besitzen, unter das Gesetz der Zerstörung fallen müssen und ebenfalls des Zusammenhaltens durch eine Substanz, welche aber nicht Körper sein dürfte, benötigen. So kommt man zum Unkörperlichen! — Man könnte nun mit den Stoikern den Körpern selbst eine gewisse Spannungsbewegung [2]) zuschreiben, in der Weise, daß man durch eine Bewegung nach außen hin (Expan-

---

für Ammonius mehr übrig, welcher doch auch als Quelle für dieses Citat neben Numenius genannt wird.

Ob unter den „*οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*“, deren Argumente N. zur Bekämpfung (S. 76 ff. = 32 f.) der kleanthischen und chrysippischen Syllogismen benutzen will, wieder Ammonius verstanden werden soll, müssen wir unter diesen Umständen dahingestellt sein lassen. Möglich wäre es, und bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich. Auffallend wäre es jedenfalls, daß er Ammonius allein mit „*οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*“ bezeichnen sollte, es sei denn, daß er auch den „*πυθαγορικός*“ Numenius in diesen Ausdruck mit einbegreift und ihn sonach zur neuplatonischen Schule rechnet; letzteres wird aber wohl schwerlich der Fall sein.

[1]) Numenius *περὶ τἀγαθοῦ* c. XII, 6 (bei Eus. Praep. Ev. XV, 17): *Ἐπεὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι φύσει τεθνηκότα καὶ νεκρὰ καὶ πεφορημένα καὶ οὐδ᾽ ἐν ταὐτῷ μένοντα, ἆρ᾽ οὐχὶ τοῦ καθέξοντος αὐτοῖς ἔδει; B. Παντὸς μᾶλλον. A. Εἰ μὴ τύχοι δὲ τούτου, ἆρα μείνειεν ἄν; B. Παντὸς ἧττον. A. Τί οὖν ἐστὶ τὸ κατασχῆσον; B. Εἰ μὲν δὴ καὶ τοῦτο εἴη σῶμα, Διὸς σωτῆρος δοκεῖ ἂν ἐμοὶ δεηθῆναι αὐτὸ παραλυόμενον καὶ σκιδνάμενον. A. Εἰ μέντοι χρὴ αὐτὸ ἀπηλλάχθαι τῆς τῶν σωμάτων πάθης, ἵνα κἀκείνοις κεκυημένοις τὴν φθορὰν ἀμύνειν δύνηται καὶ κατέχῃ, ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ ἄλλο τι εἶναι, ἢ μόνον γε τὸ ἀσώματον· αὕτη γὰρ δὴ φύσεων πασῶν μόνη ἕστηκε καὶ ἔστιν ἀραρυῖα καὶ οὐδὲν σωματική. Οὔτε γοῦν γίνεται οὔτε αὔξεται οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν, καὶ διὰ ταῦτα καλῶς δίκαιον ἐφάνη πρεσβεῦσαι τὸ ἀσώματον.* Nemesius schlägt genau denselben Weg ein, wie Numenius hier, um von den Körpern zum Unkörperlichen, zur Seele zu gelangen; daraus könnte man wohl nicht mit Unrecht folgern, daß dieser Abschnitt des nemesianischen Citats von Numenius stammt. Vgl. Plot. IV, 7. 3. 458: *δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς, εἰ οὔτε τῇ ὕλῃ ἡ χορηγία, οὐδ᾽ ὁτῳοῦν τῶν σωμάτων, ἔξω ὂν καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φύσεως ἁπάσης. ἐπεὶ οὐδ᾽ ἂν εἴη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης. ῥεῖ γάρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτοῦ ἡ φύσις, καὶ ἀπόλοιτο ἂν ὡς τάχιστα, εἰ πάντα σώματα εἴη, κἂν εἰ ὄνομα ἑνὶ αὐτῶν ψυχήν τις θεῖτο.* 8. 462: *εἰς δὲ ἄπειρον τῆς τομῆς οὔσης — ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν.* Über Numenius s. Zeller V [3], S. 218, 221, 5.

[2]) Über diese stoische Lehre vgl. Zeller IV [3], S. 131, wo auch eine ähnliche Stelle aus Simpl. angeführt ist; danach nahm die Stoa eine *πυκνωτικὴ κίνησις ἐπὶ τὰ ἔσω* als Ursache des Seins, und eine *κίνησις μανωτικὴ ἐπὶ τὰ ἔξω* als Ursache der Eigenschaften an. Es ist dieses also gleichsam die Expansiv- und Attraktivkraft neuerer Naturforscher.

sion) die Größen und Eigenschaften, durch eine solche nach innen zu (Attraktion) die Einheit und Substanz bilden ließe. Indes muß jede Bewegung eine Kraft als Quelle haben. Aus welcher bewegenden Kraft sollen nun hier jene beiden Bewegungen stammen? Worin besteht das Wesen dieser Kraft? Ist sie Materie, dann gilt von ihr das oben von jedem Körper Ausgesagte. Ist sie es nicht, sondern nur in einem Stoffe, d. h. nimmt sie nur an einem Stoffe teil, so ist sie selbst eben nicht Stoff, sondern stofflos, somit kein Körper. — Dieser stoische Erklärungsversuch sei ebensowenig stichhaltig, wie der Einwurf, daß die Seele deshalb Körper sein müsse, weil sie sich durch den ganzen Leib hin verbreite und so in den drei Richtungen des Raumes ausdehne; jedem Körper komme ja das Attribut der Ausdehnung zu. Diesem Einwand begegnet Nemesius mit der Bemerkung: der Satz, daß jeder Körper sich nach drei Dimensionen [1]) erstreckt, gilt nicht auch umgekehrt. Die Qualität und die Quantität z. B. sind an und für sich unkörperlich, nehmen jedoch accidentell an einer Masse drei Dimensionen an. So ist auch die Seele an und für sich ohne Dimensionen, accidentell wird sie aber zugleich mit dem Körper, in welchem sie sich befindet, für dreidimensional angesehen. — Daß der Seele Körperlichkeit nicht beigelegt werden kann, ergiebt sich auch daraus, daß jeder Körper entweder von außen, oder von innen bewegt wird, und in jenem Falle unbeseelt, in diesem beseelt ist. [2]) Als Körper müßte sonach die Seele entweder beseelt oder unbeseelt sein, ein offenbar sinnloser Satz! — Sodann kann der Seele nur Unkörperliches, die Wissenschaft, als Nahrung dienen, während doch kein Körper durch Unkörper-

---

[1]) Mit diesem Satz haben jedenfalls wohl die Stoiker die Materialität, der Seele darzuthun gesucht. Sie definierten ja den Körper geradezu als das räumlich Ausgedehnte (Zeller a. a. O. S. 118). Der Obersatz: *ὅτι τὰ σώματα τριχῇ διαστατά ἐστι* ist hier offenbar ganz im stoischen Sinne zu nehmen daß nämlich alles, was in den drei Richtungen des Raumes sich ausdehnt, Körper sein müsse. In diesem Sinne bekämpft und widerlegt ja Nemesius diese Lehre. Vgl. Plut. plac. phil. I, 12: *Σῶμά ἐστι τὸ τριχῇ διαστατόν*, ähnl. Stob. Ecl. I, 14. 340. Diog. Laërt. VII, 1. 135: *Σῶμα δ' ἐστίν, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος . . . τὸ τριχῇ διαστατόν.*

[2]) Nem. S. 72 = 30: *πᾶν σῶμα ἤτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἔνδοθεν· ἀλλ' εἰ μὲν ἔξωθεν, ἄψυχον ἔσται· εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχον.*

Plato Phaedr. 245 C: *πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς.*

liches ernährt zu werden vermag. Den Schluß dieser allgemein gehaltenen Polemik gegen die Bestimmung der Seele als Körper bildet der xenocratische Satz: wenn jeder Tierkörper Nahrung erhalten muß, die Seele aber nicht, so ist sie auch kein Körper.

An die generelle Polemik schließt sich eine speziellere Widerlegung einzelner Philosophen, welche einer materialistischen Ansicht über das Wesen der Seele huldigen. Nemesius eröffnet diese Bekämpfung mit einer durchaus zutreffenden Bemerkung. Man halte denen, welche die Seele für Blut halten, entgegen, daß sie ja folgerichtig annehmen müßten, durch Verlust eines Teils von seinem Blute gehe der Mensch auch eines Teils seiner Seele verlustig. Einen solchen Beweis erklärt er für eine leere Wortspielerei; bei Gleichteiligem bleibe nämlich auch der noch übrige Rest gleichen Wesens mit dem Ganzen; viel oder wenig Wasser sei immer noch Wasser, viel oder wenig Blut bleibe immer noch Blut. Er selbst setzt bei seiner Widerlegung voraus, daß man Seele denjenigen Körperteil nenne, dessen Entfernung dem Tiere den Tod bringt. Mit ebendemselben Rechte, wie Blut, könnte man ja dann aber auch andere zum Leben unbedingt notwendige Körperteile [1]) sei es nun Schleim, oder beide Gallen, oder Gehirn, die Leber, das Herz, den Magen oder die Nieren zum Wesen der Seele machen; auch der Verlust dieser Teile hat ebenso, wie der des Blutes, den Tod des Tieres zur Folge. — Wolle man das Wesen der Seele in das Blut setzen, so müßte man ferner konsequenterweise vielen Tieren, welche trotz vollständigen Blutmangels eine Seele haben (so den mit Knorpeln und weichen Häuten versehenen Tieren, Laufkäfern, Krebsen) den Besitz einer Seele streitig machen und sich so mit offenkundigen Thatsachen in Widerspruch setzen.

Mit ähnlichen Gründen bekämpft er Hippo's Seelentheorie, indem er darauf hinweist, daß es viele Tiere gebe, die kein Wasser trinken z. B. das Rebhuhn; ein Gleiches erzähle man von manchen Adlern. [2]) Mit etwas mehr Recht könnte man die Seele für Luft erklären, weil wir ja wohl eine Zeitlang ohne Wasser,

---

[1]) Vgl. Plot. IV, 7. 8. 462: *οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων* (sc. *πνεύματος ἢ αἵματος*) *εἶναι, οὐδ' ἄνευ πολλῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν ἂν ἡ ψυχὴ εἴη.*

[2]) Vgl. Aristot. hist. anim. VIII, 3. 593 b 28: *ἔστι δὲ τὸ τῶν ὀρνίθων γένος πᾶν μὲν ὀλιγόποτον, οἱ δὲ γαμψώνυχες ἄποτοι πάμπαν, εἰ μή τι ὀλίγον γένος καὶ ὀλιγάκις. μάλιστα δὲ τοιοῦτον ἡ κεγχρίς.*

aber nicht den geringsten Augenblick ohne Luft leben können. Indes nennt er mehrere Tiere, welche leben, ohne Luft einzuatmen, z. B. Bienen, Ameisen, die blutlosen Tiere, die meisten Seetiere, überhaupt gehören dazu alle Tiere, welche, weil ohne Lunge, keine Luft einatmen können. Jedenfalls könnte man ebensogut, wie Luft und Wasser, auch alle Speisen als das Wesen der Seele hinstellen; auch Mangel an Nahrung führt ja den Tod herbei. Der Grundgedanke dieser speziellen Polemik ist der, daß kein Element, nichts Körperliches unserem Leibe Leben und Bestand geben, somit auch nicht Seele sein kann. Die Seele ist etwas Höheres als diese, sie ist das alleinige und wahre Lebensprinzip.

Diesen Gedanken verfolgt Nemesius noch weiter, indem er uns eine den Platonikern *(οἱ ἀπὸ Πλάτωνος)* [1]) entlehnte Lösung einzelner von Kleanthes und Chrysipp gegen die Unkörperlichkeit der Seele erhobener Schwierigkeiten bringt. Man kann daraus vielleicht ermessen, wie grundlegend und wichtig unserem Philosophen die Unkörperlichkeit der Seele für seine ganze Psychologie ist.

Kleanthes beruft sich darauf, daß Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit nur Körpern, nie Unkörperlichem zukommen könne. [2]) Nun seien die Seelen von Kindern und Eltern einander in Bezug auf Leidenschaften, Charaktere und Anlagen ähnlich, eine Thatsache, die bei Annahme einer Unkörperlichkeit der Seele unerklärlich wäre. Diesen Einwand hält Nemesius schon deshalb für wenig zutreffend, weil in ihm von dem Teilweisen auf das Ganze geschlossen wird. [3]) Er negiert aber auch den Obersatz, daß Un-

---

[1]) Hierunter sind jedenfalls die Neuplatoniker zu verstehen. Daß der S. 70 = 29 erwähnte Ammonius und noch weniger Numenius hier wohl nicht gemeint sein können, darüber s. S. 20, Anm.

[2]) Denselben Syllogismus finden wir bei Tertull. de an. c. 5: vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis sed et animae notis similitudinem parentibus in filios respondere de speculo scilicet morum et ingeniorum et affectuum, corporis autem similitudinem et dissimilitudinem capere et animam. itaque corpus similitudini et dissimilitudini obnoxium. Auch Plato läßt die Anlagen und Eigenschaften der Eltern sich auf die Kinder vererben (Zeller II[4], S. 856).

[3]) Nemesius bedient sich hier wiederum einer Kürze, unter welcher die Verständlichkeit seiner Darlegungen leiden muß. Der hier von ihm vorgebrachte Grund soll wohl besagen, daß die Ähnlichkeit zwischen den Seelen der

körperliches nie einander ähnlich sein kann. Es können doch z. B. Zahlen und Figuren, welche ja keine Körper sind, im Verhältnis der Ähnlichkeit zu einander stehen. Figuren seien z. B. einander ähnlich, wenn sie gleiche Winkel haben, [1] und wenn die Seiten, welche die gleichen Winkel einschließen, zu einander proportioniert sind; er fügt nur noch hinzu, daß die Unkörperlichkeit einer Figur [2] auch von Kleanthes und seinen Anhängern nicht in Zweifel gezogen wird. Ferner kommt ja auch den doch offenbar unkörperlichen Eigenschaften Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, gleich wie den Größen Gleichheit und Ungleichheit zu.

Ein zweiter Syllogismus des Kleanthes lautet: [3] was mit einem Köryer in Wechselwirkung steht, mit ihm durch das Band der *συμπάθεια* verbunden ist, kann nicht unkörperlich sein. Ein derartiges Verhältnis besteht nun zwischen Leib und Seele. Wird der Leib geschnitten, so fühlt die Seele mit; schämt sie sich, wird

Kinder und denen der Eltern doch nur auf einen Teil der Seele (auf Sitten, Anlagen und Leidenschaften) sich erstrecke. Es gebe aber noch ein anderes Gebiet in der Seele, worauf die Begriffe von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Seelen von Kindern und Eltern keine Anwendung finden können. Kleanthes habe also zu Unrecht von einem Teil der Seele auf die ganze Seele als solche geschlossen.

[1] Nemesius wird dies nicht so gemeint haben, daß alle Winkel der beiden Figuren einander gleich sein sollen; dann wäre ja die noch folgende Festsetzung bezüglich der Seiten überflüssig. Er denkt wohl nur an die Gleichheit von je einem Winkel beider Figuren (wenigstens beim Dreieck) und an die diesen einschließenden Seiten; bei mehreckigen Figuren würde dies entsprechend geändert werden müssen. Jedenfalls hätte auch bei diesen die Festsetzung einer Gleichheit aller Winkel genügt, um Ähnlichkeit der Figuren zu erzielen.

[2] Die Stoiker erklärten den leeren Raum für etwas Unkörperliches (Vgl. Zeller IV [3], S. 122, 181); darauf scheint hier Nemesius anspielen zu wollen. Nach Proklus (Zeller S. 123, 2) wollten die Stoiker Linien und Flächen nicht als Reales gelten lassen.

[3] Vgl. Tertull. a. a. O.: item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare (sc. vult Cleanthes). porro et animam compati corpori cui laesi ictibus vulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictae cura angore amore coaegrescit per detrimentum socii rigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testatur. igitur anima corpus ex corporalium passionum communione. — Diesen innigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele betont auch Aristoteles Physiogn. I, 805 a 4: *πολὺ γὰρ ἐξαλλάτουσαι φαίνονται αἱ διάνοιαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθημάτων. καὶ τοὐναντίον δὴ τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι τὸ σῶμα συμπάσχον φανερὸν γίνεται περί τε τοὺς ἔρωτας καὶ τοὺς φόβους τε καὶ τὰς λύπας καὶ τὰς ἡδονάς.* Über die gleiche Lehre der Peripatetiker und Plutarch's s. Siebeck I, 2. S. 263.

jener rot, und er wird blaß, wenn die Seele sich fürchtet. Also ist sie Körper.

Recht willkürlich findet Nemesius die im Obersatz enthaltene Behauptung, von welcher ja die Seele leicht eine Ausnahme bilden könnte. Mit ebendemselben Recht könnte man z. B die unbewiesene Voraussetzung machen: ʻkein Tier bewegt die obere Kinnlade, und daraus, daß das Krokodil es thut, folgern: das Krokodil ist kein Tier. [1]) — Außerdem glaubt er auch den Untersatz, daß nämlich Leib und Seele mit einander mitfühlen, nicht für so gewiß halten zu dürfen. Gerade die berühmteren [2]) Männer seien der Ansicht, daß der Leib von der Seele Empfindung leiht und so nur allein leidet, während die Seele vom Schmerz ganz unberührt bleibt. Kleanthes hätte also nicht einen noch umstrittenen und durchaus nicht feststehenden Satz zum Gliede seines Syllogismus machen sollen! Davon abgesehen, so giebt es thatsächlich manches Unkörperliche, welches ganz gewiß an den Zuständen eines Körpers teilnimmt, die Eigenschaften z. B., welche ja unkörperlich sind, ändern sich beim Entstehen und beim Untergang des Körpers, welchem sie anhaften.

---

[1]) Vgl. Arist. hist anim. I, 11. 492 b 23: *κινεῖ δὲ πάντα τὰ ζῷα τὴν κάτωθεν γένυν, πλὴν τοῦ ποταμίου κροκοδείλου· οὗτος δὲ τὴν ἄνω μόνον.* Dasselbe III, 7. 316 a 23 ff.

[2]) Unter den berühmteren Männern, welche diese kleanthische Ansicht nicht teilen sollen, haben wir wohl bes. Plotin zu verstehen. Plotin widmet ja ein eigenes Kapitel III, 6, 1–4 dem Nachweis, daß Unkörperliches nicht leiden könne. III, 6, 1. 303 f.: *εἰ δέ ἐστιν* (sc. *ἡ ψυχὴ*) *οὐσία ἀμεγέθης καὶ δεῖ καὶ τὸ ἄφθαρτον αὐτῇ παρεῖναι, εὐλαβητέον αὐτῇ πάθη διδόναι τοιαῦτα* (sc. *ἐπιθυμίαν, φόβον, φθόνον, ὀργήν* u. a.), *μὴ καὶ λάθωμεν αὐτὴν φθαρτὴν εἶναι διδόντες.* Zeller V [3], S. 582 als Ansicht Plotin's: „Überhaupt . . . kann dem Unkörperlichen kein Leiden zukommen, und auch der sogenannte leidende Teil der Seele macht hievon keine Ausnahme, denn auch er ist eine immaterielle Form (*εἶδος*), einer Form aber können wir keinerlei Leiden oder Unordnung zulegen," und weiter unten: „Bloß der Körper soll leiden, die Seele nicht selbst leiden, sondern nur das, was in ihr vorgeht, wahrnehmen." — Übrigens läßt Plotin die Furcht sich körperlich äußern durch: *ὅ τε τρόμος καὶ ὁ σεισμὸς τοῦ σώματος καὶ τὸ ὠχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν,* die Scham durch *ἐρυθριᾶν* des Leibes. — Plato behauptet, daß der Leib auf die Seele einen sehr störenden Einfluß ausübt, daß er sie „mit Unruhe und Verwirrung erfüllt, durch Leidenschaften und Begierden, durch Sorgen, Furcht und Einbildungen trunken macht" (Zeller II [4], S. 855). Über Aristoteles vgl. S. 24. Anm. 3. Daß Nemesius hier Plotin anscheinend zu den „*ἐνδοξότεροι ἄνδρες*" zählt, läßt uns einen Blick werfen auf die hohe Achtung, welche der christliche Bischof diesem Neuplatoniker entgegenbrachte.

Endlich läßt Nemesius noch Chrysipp zu Worte kommen. Dieser geht von dem Satze aus, daß Unkörperliches nie Körperlichem anhaften, also auch nicht von diesem abgetrennt werden kann. Die Seele nun haftet am Leibe und kann von ihm geschieden werden (der Tod ist ja eine Trennung der Seele vom Leibe), muß also körperlich sein. [1])

In diesem Syllogismus bezeichnet Nemesius die im Obersatz enthaltene Anschauung als falsch im allgemeinen, als richtig hinsichtlich der Seele; denn es haftet z. B. die Linie, unkörperlich wie sie ist, am Körper und läßt sich auch von demselben abtrennen, [2]) desgleichen die weiße Farbe. Die Seele dagegen kann dem Körper nicht anhaften, sonst müßte sie ihm anliegen. Läge sie ihm an, so könnte sie doch dem ganzen Körper nicht anliegen, eine Folgerung, welche Nemesius logisch unrichtig damit begründet, [3]) daß ein Körper einem anderen Körper nie als

---

[1]) Vgl. Tertull. a. a. O.: Chrysippus manum ei (sc. Cleanthi) porrigit corporalia ab incorporalibus derelinqui non posse, quia nec contingantur ab eis . . .; derelicto autem corpore ab anima affici morte . . .; igitur corpus anima quae nisi corporalis corpus non derelinqueret. — Daß der Tod eine Trennung der Seele vom Leibe ist, giebt Nemesius hier, sowie auch S. 38 = 10, ohne weiteres zu. Sext. Empir. adv. math. VII, 234: *τὸν θάνατον εἶναι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ σώματος.*

[2]) Wie sich Nemesius das Trennen der Linie vom Körper vorstellt, erklärt er uns freilich nicht. Eine reale Trennung der Linie von dem Körper, an welchem sie sich befindet, ist doch undenkbar. Die Mathematik operiert zwar mit Linien, aber diese Linien existieren an und für sich, wirklich nicht, sondern nur an Körpern, von denen sie nur im Geiste, in unserem Verstande als getrennt gedacht werden können. Hier handelt es sich indes um eine reale, wirkliche, nicht bloß gedachte Trennung eines Unkörperlichen vom Körper; die Trennung der Seele vom Leibe, welche Chrysipp zur Stütze für seinen Beweis ausersehen, ist doch eine wirkliche. keine bloß gedachte.

[3]) Die Begründung ist logisch unrichtig. Die Streitfrage ist ja die, ob die Seele ein Körper ist oder nicht. Chrysipp hält an der Bestimmung der Seele als Körper fest, weil nichts Unkörperliches Körperlichem anhaften, also auch nicht von solchem abgetrennt werden könne. Diesen Grund läßt Nemesius im allgemeinen gelten, nur für die Seele nicht Diese soll dem Leibe nicht anhaften. Für diesen Satz führt er einen indirekten Beweis. Er geht von der Annahme aus: die Seele haftet dem Leibe an; dann muß sie ihm auch anliegen. Dem ganzen Körper kann sie jedoch nicht anliegen, denn es könne ein Körper niemals einem Körper ganz anliegen. — Ist denn die Seele Körper? Ein Körper kann allerdings nie einem anderen Körper ganz anliegen; aber warum sollte es die Seele nicht können, wenn sie nämlich unkörper-

Ganzes dem Ganzen anliegen könne, so daß unser Philosoph zu dem Schlusse kommt, daß dann also nicht das ganze Tier beseelt sein würde. Demgegenüber stellt er aber fest, daß das ganze Tier beseelt ist; somit haftet die Seele dem Leibe nicht an, ist selbst kein Körper, läßt sich aber doch vom Leibe trennen.

Wie wir sehen, hat Nemesius gerade die stoischen Lehren über das Wesen der Seele in den Bereich seiner Erörterung ge-

---

lich wäre? Dann könnte doch ein Satz, welcher nur auf Körper Anwendung findet, von ihr nicht ausgesagt werden. Es fehlt eben ein Glied in der Schlußkette des Nemesius. Die Seele brauchte doch deshalb, weil sie dem Körper anhaften, ihm also anliegen würde, (wenigstens nach nemesanischer Auffassung) noch kein Körper zu sein! Nem. sagt ja kurz vorher, daß auch Unkörperliches Körpern anhaften kann; warum sollte denn die Seele (als Unkörperliches) von dieser Regel und Möglichkeit ausgeschlossen sein? Nicht gerade klarer wird der Beweis durch die Bemerkung des Nemesius, welche sich aus dem Vorhergehenden ergeben soll: *ὥστε, εἰ μὲν ἐφάπτεται, σῶμα μὲν ἔσται ἡ ψυχή.* Nem. folgert also geradezu aus dem Haften der Seele am Leibe ihre Körperlichkeit und hat doch kurz vorher die Möglichkeit, daß Unkörperliches Körpern anhaften kann, zugegeben. Freilich hatte er hievon die Seele ausgeschlossen wissen wollen; die Aufklärung über das Warum dieser Ausschließung sollte uns der vorliegende Beweis bringen. Wenn nur diese Aufklärung nicht so dunkel wäre!

Vielleicht ließe sich die Stelle so sanieren: *εἰ γὰρ ἐφάπτεται* (sc. *ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος*), *δηλονότι παράκειται αὐτῷ· εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὅλῳ παράκειται·* (so daß also Nem. aus dem Begriff des *ἐφάπτεσθαι* das *παράκεισθαι* erschließen und behaupten würde, daß das *παράκεισθαι* überhaupt niemals ein *παράκεισθαι ὅλῳ*, ein Anliegen an den ganzen Körper sein könnte) *καὶ οὕτως οὐκ ἔσται ὅλον ἔμψυχον τὸ ζῷον. ὥστε εἰ μὲν ἐφάπτεται, ὅλον οὐκ ἔσται ἔμψυχον τὸ ζῷον.* Ein anderer Versuch, diese Stelle zu korrigieren, wäre vielleicht noch etwas annehmbarer: *εἰ γὰρ ἐφάπτεται* (sc. *ἡ ψυχὴ σώματος*), *δηλονότι παράκειται αὐτῷ· εἰ δὲ τοῦτο, ἡ ψυχὴ σῶμα ἔσται καὶ* (dies wäre einzuschalten) *οὐχ ὅλῳ παράκειται.* Dafür würde die spätere Wendung sprechen: *ὥστε εἰ μὲν ἐφάπτεται, σῶμα μὲν ἔσται ψυχή.* Danach müßte also Nem. aus der Annahme, daß die Seele dem Körper anliegt, gefolgert haben, daß die Seele Körper ist. Wie sollte man damit aber vereinigen, was er kurz vordem gesagt hat: „*τὸ δὲ, μὴ ἐφάπτεσθαι ἀσώματον σώματος, ψεῦδος μέν ἐστι καθόλου λεγόμενον.*"? Freilich fügt er gleich hinzu: *ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς ἀληθές.* — Es scheint nicht, als ob hier einer Korruption des Textes die Schuld beizumessen wäre, denn die verschiedenen Codices bringen gerade an dieser Stelle nur unwesentliche Abänderungen. Wir werden wohl in Nemesius selbst den Schuldigen erblicken müssen. Aus anderen Stellen geht ja auch hervor, daß das Werk desselben nicht ganz vollendet worden ist; so sagt er z B. S. 103 = 44: *εἰ καὶ τὰ μάλιστα καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐν τοῖς νοητοῖς οὐσίαν εἶναι βούλονται, ὡς ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν*, während er doch in seinem ganzen Werk über diese Frage keine Silbe verlauten läßt.

zogen. Nicht genug, daß er sie schon bei der gemeinsamen Besprechung aller Systeme, welche die Seele mit Körperlichkeit ausstatten, erwähnt, wendet er ihnen auch später noch seine besondere Aufmerksamkeit zu. Bemerkenswert ist es, daß die Stoiker ebenso wie Nemesius die Seele als das Höhere anerkannten, durch die Seele den Leib zusammengehalten wissen wollten, ja, Letzteres besonders den Epikureern gegenüber betonten, trotzdem sie einer recht materialistischen Auffassung von der Seele das Wort redeten. Nemesius, welcher in diesem einen Punkte mit der Stoa zusammengeht, kehrt sonach stoische Bestimmungen gegen den stoischen Materialismus. Wie schon Zeller V[3], S. 455, 1 richtig bemerkt hat, liegt ja der Hauptgedanke der ganzen Auseinandersetzung von S. 70 = 29 bis S. 82 = 35 „in dem Satze, daß die Körper, an sich selbst eine Vielheit ohne Einheit und einem unablässigen Wechsel unterworfen, nur durch die Seele zusammengehalten werden können."

Durch zwei Schranken, die Schranke der Substantialität und die der Unkörperlichkeit hat nunmehr Nemesius die Seele von allem Nicht-Substantiellen sowie allem Materiellen getrennt. Die Seele ist eine für sich selbst bestehende,[1]) vom Leibe unabhängige, über alles Körperliche erhabene Substanz. Sie ist das Prinzip des Lebens im Menschen (dieser Gedanke leuchtet oft durch die Ausführungen des Philosophen hindurch). Nemesius bewegt sich hier ganz im Geleise der platonischen Philosophie. Nach Plato ist ja die Seele von Natur aus Prinzip des Lebens, der erste Grund der Bewegung, selbst- und immerbewegt. Ebenso ist die Seele auch unserem Philosophen deshalb Quelle des Lebens, weil ihr als wesentliche Eigenschaft Selbstbewegung zukommt. Schon bei seiner Widerlegung der angeblich pythagoräischen Seelendefinition nimmt er sich wohl in Acht, den von Pythagoras der Seele zugeschriebenen Begriff der Selbstbewegung auch nur anzutasten. Während er ferner alle anderen oben angegebenen Wesensbestimmungen der Seele mit der scharfen Lupe seines kritischen Geistes betrachtet und alle Schwächen und Fehler rücksichtslos aufzudecken strebt, macht er mit den von ihm ebenfalls berichteten Seelendefinitionen des Plato und Thales eine

---

[1]) Vgl. noch Stob. Ecl. I, 41. 802 (*Ἑρμοῦ*): *Ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν . . . οὐσία αὐτοτελής.*

Ausnahme. Die beiden letzteren Männer sollen ja die Seele selbstbewegt nennen; so bestimme Thales sie als etwas Immer- und Selbstbewegtes (S. 68 = 28).[1]) Nemesius zeigt also schon indirekt, daß er der Seele das Prädikat der Selbstbewegung nicht absprechen möchte. Er bezeugt dieses (S. 98 = 42 ff.) aber auch ausdrücklich im Kampfe gegen die aristotelische hierauf bezügliche Lehre, deren Haltlosigkeit er darzuthun sich bemüht. Nach aristotelischer Anschauung soll nämlich die Seele, welche an und für sich unbewegt sei, sich nur accidentell bewegen können.[2])

Darin, daß die Seele, selbst ein Unbewegtes, uns bewegen könnte, kann Nemesius allerdings nichts Vernunftwidriges finden; es erzeuge die Schönheit, welche doch etwas Unbewegtes sei, in uns Bewegung. Aber er weist auch darauf hin, daß die Schönheit nur deshalb in uns Bewegung hervorbringen kann, weil wir selbst nicht unbewegt sind, sondern von Natur aus Bewegung besitzen. — Er fände an der aristotelischen Lehre nichts auszusetzen, wenn der Leib an und für sich Bewegung hätte. Nun ist

---

[1]) Nem. S. 68 = 28: *Θαλῆς μὲν γὰρ πρῶτος τὴν ψυχὴν ἔφησεν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον.* Plut. plac phil. IV, 2: *Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον.* Stob. Ecl. I, 41. 794 wörtlich dasselbe mit Auslassung von „*φύσιν*“.

Vgl. Arist. de an. I, 2. 405 a 19: *ἔοικε δὲ καὶ ὁ Θαλῆς . . . κινητικόν τι τὴν ψυχῆν ὑπολαβεῖν.*

[2]) Vgl. Stob. Ecl. I, 41. 812: *Ἀριστοτέλης ἀκίνητον τὴν ψυχὴν πάσης κινήσεως προηγουμένην, τῆς δὲ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχειν.* Über Aristot. s. Zeller III [3], S. 596. Eine nähere Erörterung der Seelenbewegung findet sich de an. I, 3. 405 b 31 ff.: *ἴσως γὰρ οὐ μόνον ψεῦδός ἐστι τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῆς* (sc. *ψυχῆς*) *τοιαύτην εἶναι οἵαν φασιν οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν, ἀλλ᾽ ἕν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν.* 4. 408 a 30: *κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι* (sc. *τὴν ψυχὴν*), *καθάπερ εἴπομεν, ἔστι καὶ κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἐστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ᾽ οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.* Vgl. noch 408 b 1 ff. — Über den Unterschied zwischen den beiden Bewegungsarten s. Arist. Phys. IV, 4. 211 a 17: *ἔστι δὲ κινούμενον τὸ μὲν καθ᾽ αὑτὸ ἐνεργείᾳ, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός· τοῦ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ μὲν ἐνδεχόμενον κινεῖσθαι καθ᾽ αὑτό, οἷον τὰ μόρια τοῦ σώματος . . ., τὰ δ᾽ οὐκ ἐνδεχόμενα ἀλλ᾽ αἰεὶ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἡ λευκότης καὶ ἡ ἐπιστήμη· ταῦτα γὰρ οὕτω μεταβέβληκε τὸν τόπον, ὅτι ἐν ᾧ ὑπάρχουσι μεταβάλλει.* VI, 10. 240 b 8: *λέγομεν ὅτι τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινουμένου τοῦ σώματος ἢ τοῦ μεγέθους ἐν ᾧ ὑπάρχει· . . . ἀμερὲς δὲ λέγω τὸ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον.*

der Leib von Natur aus unbewegt, nicht selbstbewegt. Wie sollte nun, fragt er, ein Unbewegtes (die Seele) einem anderen gleicherweise Unbewegten (dem Leibe) Bewegung mitteilen können? Woher denn anders stammt die Bewegung des Leibes, wenn nicht gerade von der Seele? Aristoteles habe den Fehler begangen, daß er, anstatt dem Unbewegten (der Seele) Bewegung zu geben und so die Entstehung der ersten Bewegung klarzulegen, das schon an und für sich Bewegte (den Leib) noch auf eine andere Weise hat bewegen lassen, und uns so nur über die Entstehung der zweiten Bewegung aufklärt. Über den Ursprung der ersten Bewegung lasse er uns dabei ganz im Unklaren.

Freilich mache er einen Versuch, uns die Quelle der letzteren Bewegung (des Körpers) aufzudecken; die Elemente sollen, weil von Natur aus leicht oder schwer, aus sich Bewegung haben.[1]) Diesen Versuch kennzeichnet Nemesius als mißlungen. Wären Schwere und Leichtigkeit Bewegung, so könnten die Elemente nie zum Stillstand kommen, und doch sehen wir sie ruhen, sobald sie an den ihnen eigentümlichen Ort gelangt sind. Nicht als Ursachen der ersten Bewegung darf man Schwere und Leichtigkeit betrachten, sondern als Eigenschaften der Elemente, schon aus dem Grunde, weil man die Verstandesthätigkeit des Menschen nicht für ein Produkt der Leichtigkeit und Schwere von Elementen ausgeben könne. Infolgedessen sei auch die Denkthätigkeit nicht eine Wirkung der Elemente und der Körper.

Ferner zieht Nemesius aus dem aristotelischen Satze, daß die Körper aus sich Bewegung haben, den Schluß, daß dann der Leib auch ohne die Seele sich bewegen könnte, somit auch ohne die Seele Tier sein müßte, was ja undenkbar ist. — Wenn Ari-

---

[1]) Hierzu vergl. Arist. de coel. III, 2. 300 a 20: *Ὅτι δ' ἀναγκαῖον ὑπάρχειν κίνησιν τοῖς ἁπλοῖς σώμασι φύσει τινὰ πᾶσιν, ἐκ τῶνδε δῆλον.* I, 2. 268 b 14: *πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καθ' αὑτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον.* III, 2. 301 a 20: *ὅτι μὲν τοίνυν ἐστὶ φυσική τις κίνησις ἑκάστου τῶν σωμάτων, ἣν οὐ βίᾳ κινοῦνται οὐδὲ παρὰ φύσιν, φανερὸν ἐκ τούτων· ὅτι δ' ἔνια ἔχειν ἀναγκαῖον ῥοπὴν βάρους καὶ κουφότητος ἐκ τῶνδε δῆλον.* Vgl. noch Zeller III[3], S. 440, wonach Aristoteles lehrte, die Erde sei absolut schwer oder schlechthin ohne Leichtigkeit, Feuer sei absolut leicht oder schlechthin ohne Schwere. Wasser und Luft seien nur relativ schwer und daher auch relativ leicht. Das Wasser sei schwerer als Luft und Feuer, aber leichter als die Erde, die Luft schwerer als das Feuer, aber leichter als Wasser und Erde (vgl. de coelo IV, 4. 311 a 15 ff.).

stoteles seine Lehre noch dadurch zu retten sucht, daß er das von Natur aus Bewegte auch durch Gewalt, das durch Gewalt Bewegte auch von Natur aus bewegt sein läßt,[1]) so will ihm Nemesius auch diese Zuflucht rauben; denn die Welt z. B. bewege sich, meint er, von Natur aus, aber nicht durch Gewalt. Ebensowenig entsprächen die Thatsachen dem anderen aristotelischen Satze, welcher besagt, daß alles von Natur aus Bewegte von Natur aus ruhe.[2]) Nemesius weist hin auf die Welt, Sonne und Mond, welche sich von Natur aus bewegen, nicht aber von Natur aus ruhen können. So steht es auch mit der Seele. Sie ist (und hier kommt das platonische Element in der nemesianischen Lehre zum klaren Ausdruck[3])) von Natur aus immerbewegt, kann von Natur aus nicht ruhen (*ἠρεμεῖν*). Wie für alles Immerbewegte, so wäre auch für die Seele Ruhe gleichbedeutend mit Untergang; S. 103 = 45 nennt Nemesius die Seele auch „*αὐτοκίνητος*". Hier deutet er nur noch auf die im Wesen des Kör-

---

[1]) Vgl. Aristot. de an. I, 3. 406 a 22: *ἔτι δ' εἰ φύσει κινεῖται* (sc. *ἡ ψυχή*), *κἂν βίᾳ κινηθείη· κἂν εἰ βίᾳ, καὶ φύσει. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ ἠρεμίας· εἰς ὃ γὰρ κινεῖται φύσει, καὶ ἠρεμεῖ ἐν τούτῳ φύσει· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς ὃ κινεῖται βίᾳ καὶ ἠρεμεῖ ἐν τούτῳ βίᾳ. ποίαι δὲ βίαιοι τῆς ψυχῆς κινήσεις ἔσονται, καὶ ἠρεμίαι, οὐδὲ πλάττειν βουλομένοις ῥᾴδιον ἀποδοῦναι.* Auf diese Stelle nimmt Nemesius offenbar Bezug. Aristoteles will (in diesem Citat) darlegen, daß die Seele nicht von Natur aus Bewegung haben hann, sonst müßte sie auch durch Zwang bewegt werden; wer könnte aber gewaltsame Bewegungen der Seele aufzählen?

[2]) Wenn Nemesius hier das eben aus Aristoteles Citierte hat wiedergeben wollen, wie es wohl wahrscheinlich ist, so hat er es an Genauigkeit fehlen lassen. Aristot. sagt: *εἰς ὃ γὰρ κινεῖται φύσει, καὶ ἠρεμεῖ ἐν τούτῳ φύσει,* Nemesius dagegen: *εἴ τι κατὰ φύσιν κινεῖται, τοῦτο καὶ κατὰ φύσιν ἠρεμεῖ.* Arist. meint nur, daß, wenn die Seele sich nach etwas hin von Natur aus bewegt, sie auch *φύσει* in diesem ruht. Nemesius hat diesen Satz ganz allgemein gefaßt, ungenau reproduziert und sich so selbst einen Angriffspunkt an der aristotelischen Lehre geschaffen. Vgl. noch Zeller III[3], S. 386, 6. Ruhe komme nach Aristoteles nur dem zu, welchem auch Bewegung zukommt oder doch zukommen könnte; Ruhe sei nur die *στέρησις κινήσεως*. Es sei also gleichgiltig, ob die Natur als Grund der Bewegung oder der Ruhe hingestellt wird.

[3]) Vgl. Plato Phaedr. 245 C: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.* S. Zeller II[4], S. 785, S. 818 und Siebeck I, 1. S. 199. Vgl. Stob. Ecl. I, 41. 812. *Πλάτων ἄφθαρτον καὶ ἀεικίνητον* (sc. *τὴν ψυχήν*) und 806 (*Ἑρμοῦ*): *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος. . . . Ἡ δὲ ψυχὴ ἀεικίνητος, ὅτι ἀεὶ αὐτὴ κινεῖται καὶ ἄλλοις κίνησιν ἐνεργεῖ. Κατὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἐστὶ ψυχὴ πᾶσα . . . ἀεικίνητος ἔχουσα κίνησιν τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν.*

pers begründete Zerstörbarkeit hin. Die aristotelische Lehre von der Selbstbewegung des Körpers gebe uns keinen Aufschluß über die Kraft, welche den Körper zusammenhält. [1])

Aus der ganzen bisherigen Abhandlung ist ersichtlich, daß Nemesius in der Lehre über das Wesen der Seele sich Plato zu seinem Meister und Lehrer auserkoren hat. Er bringt uns selbst eine Definition des Plato, wonach die Seele eine übersinnliche, nach einer harmonischen Zahl aus sich bewegte Substanz sein soll. [2]) Auch bei unserem Philosophen ist die Seele eine unkörperliche, also geistige, selbst- und immerbewegte Substanz. [3]) S. 86 = 36 fügt er noch hinzu, daß die Seele an der Harmonie teilnehmen soll. Wir dürfen indes nicht vergessen, daß die obige platonische Seelendefinition nicht von Plato selbst herrührt, daß vielmehr Plutarch die einzelnen Bestimmungen aus den Werken desselben zusammengelesen und in obige Form gebracht hat, daß insbesondere die hinzugefügte Beschränkung „*κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον*“ Plato selbst auf die Weltseele angewendet wissen will. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn Nemesius auf das

---

[1]) Vgl. hiermit, was Aristot. de an. I, 5. 411 b 6 sagt: *τί οὖν δή ποτε συνέχει τὴν ψυχήν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τό γε σῶμα· δοκεῖ γὰρ τοὐναντίον μᾶλλον ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται. εἰ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ, ἐκεῖνο μάλιστ᾽ ἂν εἴη ψυχή.* Themist. de an. Sp. 73: *τὸ γὰρ ἀγόμενον καὶ πλασσόμενον καὶ μορφούμενον καὶ κρατούμενον καὶ ἕτοιμον πρὸς σκέδασιν καὶ φθοράν, εἰ μὴ συνέχοιτο ὑπὸ ψυχῆς, τοῦτό ἐστιν ἀνάγκη πᾶσα τὸ εἶδος εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἐντελέχειαν.* S. S. 20.

[2]) Nem. S. 68 = 28: *Πλάτων δὲ, οὐσίαν νοητὴν ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον.*

Plut. plac. phil. IV, 2: *Πλάτων οὐσίαν νοητήν, ἐξ ἑαυτῆς κινητήν, κατ᾽ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην.*

Bei Plato selbst ist die Seele Phaedr. 245 E. weil *ἀρχὴ κινήσεως*, ein *τὸ αὐτὸ κινοῦν, τὸ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινούμενον.* Tim. 35 B — 36 B spricht sich Plato über die Weltseele dahin aus, daß sie „ihrer ganzen Substanz nach den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entsprechend geteilt worden ist.“ (Zeller II [4], S. 777). Vgl. Plut. de an. procr. III. 1013: *κίνησιν αὐτοκίνητον ἀεὶ* (sc. *προσεῖπεν ὁ Πλάτων τὴν ψυχήν*), *καὶ κινήσεως πηγὴν καὶ ἀρχήν· ἀριθμῷ δὲ καὶ λόγῳ καὶ ἁρμονίᾳ διακεκόσμηκε τὴν οὐσίαν αὐτῆς ὑποκειμένην καὶ δεχομένην τὸ κάλλιστον εἶδος ὑπὸ τούτων ἐγγινόμενον. . . . Καθ᾽ ἁρμονίαν συνέστηκεν* (sc. *ἡ ψυχή*), *ἁρμονία δ᾽ οὐκ ἔστιν, ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ Ψυχῆς* (d. h. im Phädo) *ἀπέδειξεν.*

[3]) S. 112 = 49 zählt Nemesius die Seele noch ausdrücklich zu der *φύσις νοητή*, wie er besonders auch im III. Kap. S. 135 = 59 die Seele zu den *νοητά* rechnet; somit stimmt er auch im Ausdruck mit dem platonischen Seelenbegriff (*οὐσία νοητή*) überein.

„κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον“ kein großes Gewicht legt, da er doch nur von der Tierseele spricht. Er giebt sonach, wie zur Genüge erwiesen, nur den Seelenbegriff des Plato wieder. — Nicht uninteressant für die Beurteilung der Stellung des christlichen Bischofs einerseits zu Aristoteles, und andererseits zu Plato ist die Art und Weise, wie wir ihn S. 104 = 45 an Eunomius Kritik üben sehen. Eunomius halte die Seele für eine körperlose, im Leibe entstandene Substanz. Die richtige Bestimmung als körperlose Substanz habe er Plato, die falsche (nämlich betreffend den Ursprung der Seele) Aristoteles entnommen. Wir wissen ja, daß auch Aristoteles eine Körperlosigkeit der Seele (wie dies Nemesius selbst S. 95 = 41 zugiebt), sowie auch ihre Substantialität (wenn auch Letzteres von Nemesius bestritten wird) gelehrt hat. Es paßt unserem Philosophen, den wir von einer gewissen Animosität gegen Aristoteles nicht freisprechen können, anscheinend besser in den Rahmen seiner Arbeit, den richtigen Seelenbegriff Aristoteles abzusprechen und bloß Plato zu vindicieren, um sich so vielleicht den Boden für seine Präexistenzlehre vorzubereiten, welche Plato festhält, Aristoteles aber bekämpft.

Als nemesianische Lehre über das Wesen der Seele ergiebt sich Folgendes. Die Seele ist nicht Entelechie oder Form des Leibes, nicht Harmonie oder Mischung desselben, nicht eine Zahl; sie ist auch keine bloße Eigenschaft, sie ist im Gegenteil eine für sich selbst bestehende Substanz, welche nicht in einem Anderen ihre Subsistenz hat. Sie ist ferner nicht Luft, nicht Wasser, nicht Blut, nicht irgend ein Teil des Körpers, sie gehört überhaupt nicht zu den veränderlichen, der Zerstörung ausgesetzten Dingen, sie ist unkörperlich. Jeder Körper ist ja zerstörbar; ohne das Zusammenhalten durch die Seele wäre er dem sofortigen Untergange geweiht. Die Seele giebt ihm Leben und Bestand, sie schützt ihn vor dem Zersetzungsprozess, der ohne sie im Tode unaufhaltsam sein Recht auf den Körper geltend macht. Die Seele giebt dem Leibe Bewegung, denn sie selbst ist immer- und selbstbewegt, deshalb Lebens- und Bewegungsprinzip im Tiere, mit ihr ist das Leben von Natur aus verbunden, ja sie ist geradezu Leben (S. 130 = 57).[1] Sie ist immer thätig;

[1]) Vgl. Plut. de part. an. fac. an. 5. (vol. V, p. 6): ἔχουσα γὰρ ζωὴν, μᾶλλον δὲ οὖσα ζωὴ (sc. ἡ ψυχή), κινεῖται καθ' ἑαυτὴν ὁπότε βούλεται.

selbst im Schlafe ruht ihre Thätigkeit nicht, immer geschäftig haucht sie dem Leibe Leben ein. Sie kann nie ruhen, Ruhe wäre für sie Untergang, wie ihr Hinweggang von dem Leibe diesen dem Tode in die vernichtenden Arme wirft, so daß der Leib daliegt, tot und leblos, bewegungslos gleich dem Werkzeug, das der Meister aus seiner Hand gelegt (S. 38 = 10). Die Seele ist Herrscherin, Gebieterin, dazu bestimmt, in dem Kampfe mit dem Leibe Siegerin zu bleiben, ihn nach ihrem Leben, Wollen und Wirken umzugestalten; der Körper ist ihr ein blosses Organ.

Ganz zum Schlusse seines Kapitels über die Seele (S. 124 = 54) berührt Nemesius noch die Frage über ihre Unsterblichkeit. Dieses Seelenattribut folgert er aus dem bisher über das Wesen der Seele Festgesetzten. Daraus, daß sie nicht Körper, nicht Eigenschaft oder Größe, somit auch nicht vergänglich ist, soll sich ihre Unsterblichkeit ergeben. Einen besonderen Nachweis dieser Eigenschaft unserer Seele (etwa aus der Idee des Lebens, welche ja zum Wesen der Seele gehören soll, wie Plato es gethan) liefert uns Nemesius nicht. Plato und andere Philosophen hätten solche Beweise erbracht, indes seien diese sogar für die Philosophen schwer verständlich. Für uns Christen, meint der christliche Bischof, genügt ja die Lehre der hl. Schrift, welche als Gottes Wort aus sich selbst Glauben beanspruchen kann. Für die Nichtchristen möge der eben erwähnte Beweis ausreichen, wonach die Seele nicht zu den vergänglichen Dingen zählt; eben deshalb sei sie unvergänglich und unsterblich.

Was die Quellen anbetrifft, aus denen Nemesius seine Argumente geschöpft hat, so sehen wir, daß ihm besonders die Neuplatoniker recht gute Dienste leisten. Mit Aristoteles steht er auf dem Kriegsfuße, während Plato's Seelenlehre ihm als Muster dient (wie er auch diesen nicht selten benutzt).

Es bleibt uns nur noch übrig, im Anschluß an die Besprechung der nemesianischen Seelenlehre kurz zu erwähnen, was uns unser Philosoph über die Weltseele mitteilt. Zunächst berichtet er über die Allseele nach manichäischer Auffassung. [1])

Vgl. auch Porph. sent. 18: *Ἡ ψυχὴ οὐσία ἀμεγέθης, ἄϋλος, ἄφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ᾽ ἑαυτῆς ἐχούσῃ τὸ ζῆν, κεκτημένη τὸ εἶναι.*

[1]) S. Chauffepré, dict. histor. Amsterd. 1753 Bd. III. S. 33, welcher sich darüber wundert, daß J. de Beausobre (dessen hist. crit. de Manichée et Manichéisme Amst. 1734—39 erschienen ist) „n'ait rien dit de la manière dont Né-

Die Manichäer nehmen, so meint er, nur eine einzige Seele, die Allseele, an. Sie verteile sich unter die einzelnen beseelten und unbeseelten Körper, von denen erstere einen größeren, letztere einen kleineren Teil dieser Seele erhalten sollen. Ein noch weit größerer Teil, als den beseelten, solle den himmlischen Körpern zu teil werden. In hervorragender Weise (*κυρίως*) aber sei sie in den Elementen vorhanden, und von hier aus zerteile sie sich unter die aus diesen entstehenden Körper. Lösen sich die Körper auf, so kehrt sie wieder zu ihrem früheren Dasein in den Elementen zurück; indes sollen dies nur die von der Materie be-

---

mésius expose le sentiment des Manichéens sur la nature de l'âme, sentiment très-différent de celui que le Savant de Berlin attribue (Hist. du Manich. T. II, p. 358) à ces anciens Hérétiques: „Ainsi tout bien considéré je conclus que dans le Système de Manichée l'Ame n'est, ni une Partie, ni une Emanation de l'Essence Divine, mais une Partie de la Substance Céleste, qui a la vie, la connoissance, et la Raison en partage, qui est pure dans son origine, mais qui étant mêlée avec la Matière, peutêtre entraînée par la violence de ses mouvemens, et souffrir de sa contagion." . . . Il sera à souhaiter que Mr. de Beausobre eût eclairci ce point." Auch wir müssen es auffallend finden, daß sowohl Beausobre als Baur („das manichäische Religionssystem", Tübingen 1831) diesen Bericht unseres Philosophen außer Acht gelassen haben. Nemesius konnte, selbst wenn wir sein Werk in die Mitte des fünften Jahrhunderts setzen (nach den meisten lebte und schrieb er schon Ende des IV. Jhdts.), zumal als christlicher Bischof des Orients, über die manichäische Lehre recht gut unterrichtet sein, und es hätte deshalb die von ihm hier gebrachte Darstellung manichäischer Ansichten Berücksichtigung verdient. Unsere Aufgabe kann es hier nicht sein, den nemesianischen Bericht über die manichäische Auffassung mit den anderen Quellen, welche über dieselbe Lehre Mitteilungen enthalten, in Einklang zu bringen. Wir müssen uns darauf beschränken, kurz anzudeuten, in welchen Punkten das Referat unseres Philosophen mit den Bestimmuugen des manichäischen Seelenbegriffs, wie sie uns Baur in seiner nach allen anderen Quellen bearbeiteten Auseinandersetzung über den Manichäismus bietet, übereinstimmt. Vgl. Baur a. a. O. S. 166: Nach Mani's Lehre ist „die Menschenseele ein Teil der allgemeinen Weltseele." Der Mensch enthält nur „die mit Materie vermischten, durch die ganze Natur verbreiteten Lichtteile concentrierter und intensiver in sich." S. 253: „In Tieren und Pflanzen, in allen Teilen der Natur" lebt „dieselbe Seele, wie im Menschen". S. 133: „Die demiurgische Thätigkeit des Geistes" äußert sich, um „dem zu weiten Vordringen des finsteren Prinzips" ein Ziel zu setzen, „vorzüglich dadurch, daß er die am wenigsten mit der Materie in Berührung gekommenen Lichtteile zu sammeln und in einen Punkt zu concentrieren sucht, wodurch namentlich die Sonne die höchste Stelle im kosmisch geordneten Weltall erhält." Betr. die Seelenwanderung der Manich. s. Baur, S. 317 ff., mit dessen Angaben sich der nemesianische Bericht im wesentlichen deckt.

fleckten Seelen thun, um von dort aus eine Wanderung durch Tier- und Pflanzenleiber anzutreten. Die reinen Seelen hingegen, welche ja Licht seien, sollen in das Lichtreich einkehren. Dabei möchten aber die Manichäer der Allseele doch noch die Attribute der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit gewahrt wissen.

Wir finden es begreiflich, wenn Nemesius diese phantastische, seinem philosophischen Geiste widerstrebende Theorie keiner längeren Widerlegung würdigt. Es wäre noch nicht so schlimm, meint er, wenn die Manichäer die Allseele sich unter die einzelnen Körper hätten nach Art und Weise der Stimme verteilen lassen, welche sich ja, ohne selbst zerteilt zu werden, allen Zuhörern mitteilt. [1]) Aber die Substanz der Seele zu zerschneiden, wie einen Körper, sie körperlichen Zuständen zu unterwerfen, und sie trotzdem unkörperlich und unsterblich sein lassen zu wollen, das sind unserem Philosophen Widersprüche, die zu vereinigen, zu einem widerspruchslosen System zu gestalten, undenkbar ist. Ja, die Manichäer gehen noch weiter; sie lassen die befleckten Seelen sich in den Elementen mit einander vermischen, lassen sie sich dann wieder scheiden, damit sie durch die oben erwähnte Wanderung ihre Vergehen abbüßen, lassen somit die Seelen ihrem Wesen nach eins werden, ihrem Wesen nach sich wiederum von einander trennen! Wenn die Manichäer dann noch zur Rechtfertigung dieses Punktes ihrer Lehre vorbringen, daß auch die Schatten beim Scheine des Lichtes sich trennen, in der Nacht und bei bewölktem Himmel sich wiederum vereinigen, so giebt Nemesius zu bedenken, daß die Seele nicht eine sinnliche, sondern eine übersinnliche Natur, und daß bei einer solchen ein derartiger Prozeß der Scheidung und Wiedervereinigung undenkbar ist.

---

[1]) Dieses Bildes bedient sich Plotin VI, 4. 12. 655 zur näheren Erläuterung seiner Weltseelentheorie (s. Zeller V [3], S. 543, 1). Nemesius hat auch wahrscheinlich hiebei an diese Lehre Plotin's gedacht, und hätte hiermit sein Urteil über die später erwähnte, aber nicht besonders widerlegte neuplatonische Ansicht betreffs der Weltseele gefällt. Offenbar könnte ihm (Nemesius) die letztere Theorie besser zusagen, als die manichäische; aber seinen Beifall kann auch erstere nicht finden. Das Sichverteilen der Weltseele unter die Einzelseelen nach Art der Stimme unter die Hörenden, wie Plotin es darstellt, ist unserem Philosophen zwar nur ein *μέτριον κακόν*, immerhin aber ein *κακόν*.

Damit hat Nemesius die manichäische Lehre erledigt, und er wendet sich nun der Ansicht Plato's [1]) und der Neuplatoniker über die Weltseele zu. Plato [2]) nehme außer den Einzelseelen auch noch eine Weltseele an, durch welche das Weltall als solches beseelt sei. Diese Seele soll sich zwar nicht räumlich, aber ideell *(νοητῶς)* von dem Mittelpunkt der Erde bis zu den Himmelsgrenzen erstrecken. Plato teile ihr die Aufgabe zu, das All in rotierender Bewegung zu erhalten und das Körperliche an demselben vor Auflösung zu schützen, denn jeder Körper bedürfe eines Haltes durch die formgebende *(εἰδοποιός)* Seele. — Die nun folgenden Ausführungen sollen anscheinend die neuplatonische Lehre darstellen. Nach den Anschauungen der Neuplatoniker sollen alle Dinge Leben besitzen, [3]) jedes Sein soll sein indivi-

---

[1]) In dem nun folgenden Absatz will Nemesius anscheinend nur die Lehre Plato's wiedergeben, wie das einleitende „*Πλάτων δέ*“ bezeugt. Jedoch läßt er Plato's System bald in den Hintergrund treten, wie aus der Mehrzahl „*διακρίνουσι, διαστέλλουσι, λέγουσι*“ geschlossen werden muß. Wen anders kann nun Nemesius mit Plato's Lehre in Zusammenhang bringen wollen, als die Neuplatoniker, diese Nacheiferer Plato's (dessen Name übrigens zum Schluß des Abschnitts bei Nem. noch einmal auftaucht)? Unter der Mehrzahl *διακρίνουσι* u. s. w., welche im weiteren Verlauf der nemesianischen Darlegung vorkommt, muß wohl, wenigstens in erster Linie, die neuplatonische Richtung verstanden werden. Offenbar liegt diese Annahme am nächsten; nur unter dieser Voraussetzung läßt sich ja das Wechseln des Namens „*Πλάτων*“ mit der Mehrzahl einigermaßen begreifen. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß Nemesius das *διακρίνουσι* u. s. w. ganz allgemein als: man unterscheidet u. s. w. aufgefaßt wissen möchte. Ich verweise nur noch auf Anm. 3, wo darauf hingedeutet wird, daß selbst in die nemesianische Darstellung der platonischen Weltseelentheorie ein neuplatonisches Element eingedrungen zu sein scheint.

[2]) Plato spricht über die Weltseele bes. Tim. 34 B: *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ* (sc. *σώματος*) *θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ, καὶ κύκλῳ δὲ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε.* Auch Tim. 36 B — E schildert er die Weltseele, besonders ihre Aufgabe; 36 D: *ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα* (sc. *ἡ ψυχή*) *κύκλῳ δὲ αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη. . . .* Vgl. Phileb. 30 A ff. Zeller II [4], S. 785 ff.

[3]) Daß hier kaum an Plato's Philosophie gedacht werden kann, ergiebt sich wohl aus Tim. 77 A: *πᾶν γὰρ οὖν, ὅ τι περ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα· μετέχει γε μὴν τοῦτο, ὃ νῦν λέγομεν, τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους* (gemeint ist das Begehrungsvermögen). Wir finden auch bei Plato selbst die ausdrückliche Bestimmung, daß die Weltseele sich durch das Weltall nicht räumlich, sondern ideell erstreckt, nicht. Vgl. aber Plot. VI, 4. 12. 655: *τί δεῖ ἀπιστεῖν, εἰ ψυχὴ μὴ παρατέταται* (räumlich ausgedehnt

duelles *(ἰδία)* Leben und seinen individuellen Untergang haben, es komme jedoch nicht jedem das Tiersein zu. Das Unbeseelte besitzt ein zuständliches Leben *(ἑκτικὴ ζωή)*, insofern es nämlich in seinem Sein durch die Allseele vor dem Untergang bewahrt wird; [1]) die Pflanzen sollen vor dem Unbeseelten das Ernährungs-

---

ist) *συμμεριζομένη, ἀλλὰ πανταχοῦ, οὗ ἂν παρῇ πάρεστι καί ἐστι πανταχοῦ τοῦ παντὸς οὐ μεμερισμένη; . . . ὡς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς φανταζομένου.* Vgl. auch 13. 656.

[1]) Aller Wahrscheinlichkeit nach soll dies ein neuplatonischer Satz sein; doch läßt sich ein solcher in den noch erhaltenen Werken dieser Richtung kaum nachweisen. Vielleicht denkt Nemesius an Plotin IV, 3. 9. 379: Der *κόσμος* ist belebt als *ἐχόμενος, ἀλλ' οὐκ ἔχων. κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτόν, καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς . . . τοσοῦτο γάρ ἐστι τὸ πᾶν, ὅπου ἐστὶν αὐτή, καὶ ὁρίζεται τὸ ὅσον, εἰς ὅσον προϊὸν σώζουσαν αὐτὴν αὐτὸ ἔχει.* S. auch III, 2. 4. 257 und Zeller V [3], S. 538. Plotin läßt erst von der Weltseele die Teilseelen stammen. Die Einzelseelen sollen nur Wirkungen der allgemeinen Seele, individuell verschieden sein, in letzterer ihre substantielle Einheit haben. S. Siebeck I, 2. S. 315, Zeller S. 543. Jedes Einzelwesen nehme von der Weltseele in sich auf, was es zu fassen vermag. VI, 4. 13. 656: *ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ* (sc. *κόσμου ζωῆς* d. i. der Allseele) *μετειληφέναι, ὄντος ἀδιαστάτου αὐτοῦ.* — Porphyr lehrt ebenfalls, daß alle Einzelseelen aus der überweltlichen Seele entspringen; diese enthält jene als ihre Teilkräfte in sich, ohne sich selbst an sie zu verteilen (Zeller V [3], S. 655). Es läßt sich somit der Satz, daß alles Leben haben soll, besonders auch die Bezeichnung „*ἑκτικὴ ζωή*“ bei den Neuplatonikern nicht finden. Vgl. noch Plato selbst Phaedr. 246 B: *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλο τ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη.* — Es gewinnt den Anschein, als ob Nemesius die Lehre der Stoa hier im Auge gehabt hätte! Die Stoiker nennen ja das, was das Unorganische zur Einheit zusammenhält, eine *ἕξις*, eine bloße Eigenschaft (vgl. Zeller IV [3], S. 192 ff.). Sext. Emp. adv. math. IX, 81 referiert als stoische Ansicht: *ἀλλ' ἐπεὶ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς, καὶ [ὑπὸ] ἕξεως ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δε τὰ ζῷα.* Die Stoiker unterscheiden also Unorganisches, Pflanzen, Tiere und außerdem noch Vernunftwesen. Die Tiere sollen von der vernunftlosen, die Menschen von der vernünftigen Seele zusammen gehalten werden. Nach der Stoa gab es nur eine „alles mit absoluter Gesetzmäßigkeit bestimmende, die ganze Welt durchdringende Urkraft“, welche bald Weltseele, Weltvernunft, bald Natur heißt (Zeller S. 143). Im Grunde genommen sei diese Urkraft die Gottheit selbst, welche alle Dinge ohne Ausnahme durchdringt (Zeller, S. 138). Vgl. noch Siebeck, I, 1. S. 168: „Der „Geist“ der Welt ist in manchen Dingen (wie den Knochen und Sehnen) nur als „Beschaffenheit“ (*ἕξις*), und nur in der Denkseele als Vernunft“ (als Lehre der Stoa). Vgl. außerdem Galen Introd. s. med. c. 13. 726: *τοῦ δὲ ἐμφύτου πνεύματος διττὸν εἶδος. τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ψυχικόν. εἰσὶν οὖν οἳ καὶ τρίτον εἰσάγουσι, τὸ ἑκτικόν. ἑκτικὸν μὲν οὖν*

vermögen voraus haben, die Tiere sich wiederum von den Pflanzen durch die Sinnesempfindung unterscheiden. Endlich sollen die Vernunftwesen vor dem Vernunftlosen den Vorzug der Vernunft besitzen. [1]) Alles Sein soll also leben, nur seiner Natur nach von einander verschieden sein! Die Weltseele sei mit der Aufgabe betraut, das All nach den von dem Schöpfer gegebenen Gesetzen zu verwalten, [2]) die schon vorher von ebendemselben

---

ἐστι πνεῦμα, τὸ συνέχον τοὺς λίθους. φυσικὸν δὲ τὸ τρέφον τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτά. ψυχικὸν δὲ τὸ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων . . . Ἑκτικὸν ἐν παντὶ τῷ σώματι. Nach alledem scheint uns der Bericht des Nemesius mit stoischen Elementen stark durchsetzt zu sein und in etwa auch an Galen zu erinnern, welcher aber jedenfalls auch nur stoische Ansichten wiedergiebt. Vgl. Plut. virt. mor. c. 12. 451: *Καθόλου δὲ τῶν ὄντων αὐτοί* (sc. *Στωϊκοί*) *τέ φασι καὶ δῆλόν ἐστι, ὅτι τὰ μὲν ἕξει διοικεῖται, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λόγον ἐχούσῃ*. Aus dieser Stelle ersehen wir, daß bei dem Neuplatoniker Plutarch die stoischen Lehren hereinspielen. Es mag sein, daß unser Philosoph bei seinem Referat in erster Linie an diesen Philosophen und erst in zweiter Linie an die Stoa gedacht hat. Über die plutarchische Weltseele s. Zeller V [3], S. 173 f.

[1]) Vgl. Max. Tyr. Diss. XVII, 8: *Τῶν ὄντων τοίνυν τὰ μὲν ἄψυχα, λίθοι καὶ ξύλα . . . τὰ δὲ ἔμψυχα φυτὰ καὶ ζῷα . . . τοῦ δ' ἐμψύχου τὸ μὲν φυτικόν, τὸ δ' αἰσθητικόν· τὸ αἰσθητικὸν τοῦ φυτικοῦ κρεῖττον· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ τὸ μὲν λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον.* XII, 4: *κεκραμένη* (sc. *ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ*) *ἐκ θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως, κατὰ μὲν τὸ θνητὸν αὐτῆς ξυντάττεται τῇ θηριώδει φύσει, καὶ γὰρ τρέφει καὶ αὔξει καὶ κινεῖ καὶ αἰσθάνεται· κατὰ δὲ τὸ ἀθάνατον τῷ θείῳ ξυνάπτεται, καὶ γὰρ νοεῖ, καὶ λογίζεται, καὶ μανθάνει καὶ ἐπίσταται* Porphyr. sent. 12: *Οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμώνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς. ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, καὶ ἄλλη ἐμψύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά· ζῇ γὰρ κἀκεῖνα, εἰ καὶ μηδὲν παρ' αὐτῶν παραπλησίαν ζωὴν κέκτηται.* — Eine scharfe Scheidung (und zwar in der hier angegebenen Weise) zwischen den einzelnen Naturreichen finden wir bei Aristoteles. Die erste und niedrigste Stufe des Lebens ist ihm das den Pflanzen eigentümliche Ernährungsvermögen, das Tier fängt ihm mit der Sinnesempfindung an, die Vernunft ist ein Vorzug des Menschen. Diese aristotelische Unterscheidung macht sich Nemesius S. 49 = 12 ff. zu eigen; hier schreibt er sie anscheinend den Neuplatonikern zu. Es wäre ja immerhin möglich, daß unserem Philosophen hier (ähnlich wie S. 70 = 28 ff., S. 129 = 56 ff.) besondere Quellen für die neuplatonische Lehre zur Einsicht vorlagen.

[2]) Vgl. Zeller II [4], S. 786: „Als Plato's eigentliche Meinung werden wir . . . nur so viel festhalten können, daß die Seele, durch das Weltganze verbreitet" sich vermöge ihrer Natur unablässig nach festen Gesetzen bewegt. — Nicht ohne Interesse ist es, die Ansicht Philo's über die Weltseele hier mit in Betracht zu ziehen. Zeller V [3], S. 377: Philo denkt sich den Logos als die Seele der Welt, als „die sie von innen bewegende Kraft", er ist „das Band, welches die Teile der Welt verknüpft", das „ewige Gesetz Gottes",

Demiurg in's Leben gerufenen Teilseelen in Körper einzuschließen, und uns die für unsere Verrichtungen nötige Kraft zu spenden. Die eben genannten Gesetze faßt (wie Nemesius meint) Plato unter der Bezeichnung „εἱμαρμένη"[1]) zusammen.

Zu der manichäischen Weltseelentheorie nimmt sonach der christliche Bischof eine entschieden ablehnende Stellung ein. Über die diesbezügliche platonische bezw. neuplatonische Theorie fällt er kein bestimmtes Urteil; bei einer anderen Gelegenheit scheint er ihr entgegentreten zu wollen (s. S. 36, 1). Dieses Schweigen des Philosophen dürfen wir jedenfalls nicht etwa als eine Zustimmung zu dieser Lehre auffassen. Nemesius scheint es zu scheuen, in einen offenen Kampf mit den Neuplatonikern einzutreten. Aus der eben dargelegten neuplatonischen Lehre eignet er sich aber ganz ausdrücklich die Anschauung von der Verschiedenheit tierischer und menschlicher Seelenformen (S. 116 = 50 ff.) an, sowie die damit zusammenhängende scharfe Scheidung zwischen den einzelnen Naturreichen (S. 49 = 12), ohne jedoch auch dem Unbeseelten Leben zuzusprechen.

II. Ursprung der Seele.

Schon S. 95 = 41 hatte Nemesius die Frage des Seelenursprungs flüchtig gestreift, ohne sich indes zu ihr näher zu äußern; er meint dort nur ganz kurz, Aristoteles lasse die Seele

---

welches von einem Ende der Welt zum anderen ausgespannt ist welches sie trägt, bewegt, zusammenhält.

[1]) Betr. die Verteilung der Einzelseelen durch die Weltseele s. S. 38, Anm. 1. — Plato selbst bedient sich des Wortes „εἱμαρμένη" nirgends, auch nicht zur Bezeichnung der hier erwähnten Gesetze; er spricht bloß Tim. 41 D von den „νόμοι εἱμαρμένοι", welche der Demiurg den einzelnen an die Gestirne verteilten Seelen gegeben hat. Wohl aber nennt Plutarch die Weltseele Trägerin des von der Gottheit gegebenen Weltgesetzes, der εἱμαρμένη; er beruft sich übrigens gerade bei der Definition des Fatum's auf Plato (de fato c. 1.). So mag es zu erklären sein, daß Nemesius eine S. 303 = = 144 ff. enthaltene Darlegung des Fatumsbegriffs, welche offenbar dem eben genannten plutarchischen Werke entnommen ist, für Plato's Lehre ausgiebt; ähnlich wie an dieser Stelle sehen wir auch hier Nemesius die (vielleicht ebenfalls von Plutarch entlehnte) Benennung des Weltgesetzes mit „εἱμαρμένη" als von Plato selbst herrührend kennzeichnen.

im Körper entstehen.[1]) Seine dortige Polemik gegen die aristotelischen Ansichten über das Wesen der Seele schließt er (S. 102 = 44) dann mit dem Bemerken: *ἀρκεῖ καὶ ταῦτα ἐκ πολλῶν ἀποδεῖξαι, τὴν ψυχὴν μήτε ἐντελέχειαν οὖσαν, ... μήτε ἐν σώματι γενομένην,* ohne daß er jedoch auf den letzten Punkt irgend wie bisher Rücksicht genommen hat; anscheinend glaubt er mit der Widerlegung des Entelechiebegriffs der Seele implicite auch eine Entstehung der Seele im Leibe als unmöglich dargethan zu haben. Erst bei Gelegenheit einer kurzen Notiz über die Seelendefinition des Eunomius erklärt unser Philosoph klar und deutlich unter Hinzufügung von Beweisen, daß der unkörperlichen, substantiellen Seele ein zugleich körperlicher und zeitlicher Ursprung vernünftigerweise nicht beigelegt werden kann; denn alles, was einen solchen Ursprung habe, müsse vergänglich und sterblich sein. Seine eigene Ansicht geht dahin, daß die Seele vor dem Körper existiert hat. — Zunächst kämpft er gegen die aristotelische und stoische Anschauung, wonach die Seele erst im Leibe erzeugt werden soll. Mit Annahme dieser Ansicht würde man, wie er meint, der Menschenseele den Kranz der Unsterblichkeit rauben, ihr sogar die Vernunft absprechen, wie auch thatsächlich Aristoteles und die Stoiker die Seele für sterblich [2]) erklären sollen. Derselbe Grund

---

[1]) Aristoteles lehrt, daß die Seele im Leibe entsteht. Sie ist nach ihm „im Samen, soweit sie überhaupt an einen körperlichen Stoff gebunden ist, der Möglichkeit nach enthalten; in der Entwickelung des lebenden Wesens tritt zuerst die ernährende, dann die empfindende und denkende Seele hervor" (Zeller III[3], S. 492, 3). Die Präexistenz der Seele bestreitet Aristoteles gen. anim. II, 3. 736 b 21.

[2]) S. 37 = 9 ergänzt Nemesius die aristotelische Anschauung dahin, daß der thätige Nus *(ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς)* von aussen *(θύραθεν)* in den Menschen hineinkomme, während die Entstehung des potentiellen Nus *(ὁ δυνάμει νοῦς)* Hand in Hand mit der Entstehung des Menschen vor sich gehen solle. Den ersteren Nus soll jedoch der Stagirite nur bei wenigen Menschen, bei den Philosophen, antreffen wollen. Nemes. denkt hiebei ohne Zweifel an die thätige und leidende Vernunft des Aristoteles (vgl. Zeller III[3], S. 570, 571, 2). Wenn nun Nem. hier dem Aristoteles ein Entstehen der Seele im Leibe in den Mund legt, so meint er jedenfalls die Seele mit Ausnahme der thätigen Vernunft, also denjenigen Seelenteil, welchen er S. 96 = 41 unzutreffenderweise (vgl. S. 3, 1) mit *τὸ ζωτικόν* oder *τὸ παθητικόν* bezeichnet hat. — Über die Stoa vgl. Eus. praep. ev. XV, 20, 1 aus Ar. Didym.: *Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνε-*

gilt nicht minder gegen die schon oben citierte (S. 33) eunomianische Meinung, welche sich für den Creatianismus ausspricht. Gegen diesen beruft sich der christliche Bischof auf den mosaïschen Schöpfungsbericht, worin Moses nichts davon verlauten lasse, daß die Seele etwa erst nach der Bildung des Leibes geschaffen worden sei. Ebensowenig erwähne Moses daselbst etwas von der Schaffung auch der übersinnlichen Natur; zwar glaubten einige, letztere Natur sei in dem besagten Berichte miteinbegriffen, indes seien doch viele gegenteiliger Ansicht.[1]) —

ληλυθός. XV, 20, 5 aus Arii Didymi Epit.: *Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν* (sc. *οἱ Στωϊκοί).* Vgl. Zeller IV [3], S. 196 und 201.

[1]) Auf Grund dieser u. a. Stellen läßt Ritter (Gesch. der Philos. Hamb. 1841) VI, S. 478 unseren Philosophen das zeitliche Entstehen der Dinge auf das Sinnliche beschränken; die Seele habe, wie jedes Übersinnliche, nach Nem. keine Entstehung, sei von Ewigkeit geschaffen. Der gleichen Ansicht scheint auch Siebeck I, 2. S. 398 zu sein, wenn er die nemesianische Lehre so wiedergiebt: „Die Unvergänglichkeit der Seele . . . lasse sich unter Voraussetzung einer zeitlichen Entstehung, gleichviel in welcher Form, nicht behaupten.“ Auch Stöckl „Die spekulative Lehre vom Menschen“, Würzburg 1859, II, S. 495 neigt zu dieser Auffassung der nemesianischen Lehre hin: „Letzteres (d. h. das Unkörperliche) ist ohne Anfang und ohne Ende. Eine einfache Substanz kann weder einen Anfang noch ein Ende ihres Daseins haben.“ — Wir halten diese Darstellungen der nemesianischen Ansicht für unzutreffend. Wenn Nem. bezweifelt, ob in dem mosaïschen Schöpfungsbericht auch die Schaffung der übersinnlichen Natur mitenthalten ist, so hat er damit noch nicht gesagt, daß das Übersinnliche überhaupt nicht in der Zeit geschaffen worden ist. Ferner meint er S. 104 = 45: *πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον, σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικήν, φθαρτόν ἐστι καὶ θνητόν.* Nur was körperlichen und zeitlichen Ursprung zugleich hat, soll vergänglich sein; in diesem Satze ist nicht der Gedanke enthalten, daß auch alles bloß in der Zeit (aber nicht in und aus Körpern) Entstandene ein Opfer der Zerstörung sein müsse. Es ist somit die Angabe Siebecks, in welcher nur von zeitlicher Entstehung die Rede ist, ebenso unvollständig wie die Stöckls: „Weil alles, was eine zeitliche Entstehung hat, auch vergänglich und sterblich sein müsse.“ Nem. sagt bloß, daß, wer die Seele in der Zeit und im Körper oder zugleich mit demselben werden lasse (ob nun durch Schöpfung oder durch Zeugung), ihr auch Sterblichkeit beilegen müsse. Daß eine zeitliche Erschaffung der Seelen vor der Schöpfung der sinnlichen Welt auch die Sterblichkeit der Seele bedinge, behauptet Nem. nicht S. 106 = 45 heißt es: *ἢ τοίνυν θνητὴν αὐτὴν* (sc. *ψυχὴν) λεγέτω . . . . φήσας αὐτὴν ἐν σώματι γεννᾶσθαι· ἢ λέγων, οὐσίαν ἀσώματον, παραιτείσθω λέγειν, ἐν σώματι κτιζομένην, ἵνα μὴ θνητῆς ψυχῆς ἔννοιαν ἡμῖν παραστήσῃ καὶ παντελῶς ἀλόγου.* Nem. geht es darum, den Nachweis zu führen, daß Seelen nicht mehr jetzt, nach der Weltentstehung, noch immer sei es durch Zeugung oder durch

Ferner macht Nemesius gegen Eunomius geltend, daß die Welt erst halb vollendet wäre, wenn sie täglich um mindestens fünf-

---

die Vorsehung oder durch Schaffung in's Dasein gerufen werden; *εἰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων παράγονται* (sc. *αἱ ψυχαί), κτίσις ἐστὶ τὸ γινόμενον, καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τὸ τοῦ Μωϋσέως, τὸ, κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ· . . . οὐκ ἄρα νῦν αἱ ψυχαὶ γίνονται.* Er will nur eine bloße Präexistenz der Seele vor dem Leibe statuieren, nicht ein anfangsloses, ewiges Dasein derselben. Wenigstens spricht sich Nemesius in letzterem Sinne nirgends aus, somit darf und kann man ihm auch eine derartige Behauptung nicht in den Mund legen. Wenn sich Ritter und Stöckl zur Begründung ihrer Meinung auf eine Stelle c 38, S. 148 berufen zu dürfen glauben, so ist ihnen dabei ein offenbarer Irrtum unterlaufen. Dort giebt nämlich Nem. nur die stoische Lehre von der *ἀποκατάστασις* des Weltalls wieder, spricht von Göttern (natürlich nur im Sinne der Stoa), welche *μὴ ὑπόκεινται τῇ φθορᾷ ταύτῃ* (sc. der *ἐκπύρωσις*). Von einer anfanglosen Schaffung, von der Endlosigkeit des Übersinnlichen ist dort keine Spur, wenigstens nicht im Sinne des Nemesius, enthalten. Nirgends deutet er nämlich seine Zustimmung zu dieser stoischen Meinung an, er betont im Gegenteil, daß man diese Theorie nicht mit dem christlichen Dogma von der Auferstehung des Leibes verwechseln oder gar identifizieren solle (S. 311 = 148). — Bestreiten läßt sich ja nicht, daß Nemesius sich nicht klar und deutlich genug ausspricht, nicht erschöpfend über diese Frage handelt; vielleicht war er selbst im Unklaren und wußte nicht recht, wie er sich zu der Präexistenz stellen, ob er eine zeitliche (vorweltliche) oder eine anfangslose Schaffung der Seele befürworten sollte. Eins weiß er nur bestimmt, daß Creatianismus, Generatianismus und Traducianismus der Wahrheit nicht entsprechen, daß die Seele vor dem Leibe schon existiert, ja, vor der Schöpfung der sinnlichen Welt da sein muß. — Aus den uns vorliegenden Äußerungen unseres Philosophen kann jedenfalls der von Ritter u. a. erhobene Vorwurf nicht entnommen und begründet werden. Damit fällt auch, was Ritter, daran anknüpfend, von dem Versuche des Nem., an dieser Stelle Christentum und die alte Philosophie miteinander zu versöhnen, S. 479 f. ausführt. — Eine seltsame Interpretation der nachstehend citierten, hierher gehörenden Stelle finden wir bei Stigler „die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa", Regensburg 1857; (s. Einleitung) S. 78 ff. Er liest aus derselben wunderbarerweise den Creatianismus heraus! Die Stelle lautet: *εἰ τοίνυν ἐξ ἀλληλογονίας αἱ ψυχαὶ γίνονται, καὶ φθαρταί εἰσι, καθάπερ τὰ ἄλλα, τὰ ἐκ διαδοχῆς γένους γινόμενα· εἰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων παράγονται, κτίσις ἐστὶ τὸ γινόμενον, καὶ οὐκ ἐστιν ἀληθὲς* (Stigl. übers.: und es ist nicht wahr, was Moses sagt) *τὸ τοῦ Μωυσέως, τὸ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ· ἄτοπα δὲ ἀμφότερα. Οὐκ ἄρα νῦν αἱ ψυχαὶ γίνονται* (Stigler übers. „Es werden also die Seelen nicht geboren"). *Τὸ γὰρ, ὁ Πατήρ μου ἐργάζεται, οὐκ ἐπὶ τοῦ κτίζειν, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ προνοεῖν εἰρῆσθαι, καὶ αὐτῷ δοκεῖ* (Stigl. übers.: immerhin mögen sie jenes: „Mein Vater wirkt bis jetzt", nicht von der schöpferischen, sondern nur providentiellen Thätigkeit Gottes verstehen). Stigler fährt dann S. 79 fort: „Gregor argumentiert hier also gegen die buchstäbliche Auffassung jener mosaïschen Stelle der Genesis, auf welche

zigtausend neu geschaffene Seelen bereichert würde; täglich erführe sie eine Ergänzung. Erst kurz vor der allgemeinen Auferstehung, mit der Entstehung der letzten Seele, würde die Welt ihre Vollendung erreichen, um gleich darauf der Zerstörung Beute zu werden. Das wäre denn doch Kinder Art, welche, im Sande spielend, das eben mühsam Aufgebaute mutwillig vernichten! — Auch durch einen Hinweis auf das Wort der hl. Schrift: „Und Gott ruhte aus von allen seinen Werken", sucht er weniger treffend als kurz den Creatianismus, weil dieser auch jetzt noch

---

sich noch heute die Generatianer berufen, und will mit der ersten Schöpfung keineswegs die schöpferische Wirksamkeit Gottes für beschlossen erachten. Die Produktion der Seelen aus dem Nichtsein in das Sein ist ein Beweis für die Permanenz der creatorischen Aktualität Gottes." So findet St. in den eben angeführten Worten gerade das Gegenteil von dem, was wirklich drin steht. Gerade die „Permanenz der creatorischen Aktualität Gottes" wird von Nemes. hier verneint und bekämpft, nicht verteidigt! Abgesehen davon, daß Stigler's Auffassung durch viele andere Stellen, welche so klar und deutlich gegen den Creatianismus sprechen, ohne daß St. es für wert gehalten hätte, sie in den Bereich seiner Erörterung zu ziehen, Lügen gestraft wird, so ist zu bemerken, daß St. dies ebengenannte Citat ganz falsch wiedergegeben hat. *„Οὐκ ἄρα νῦν αἱ ψυχαὶ γίνονται"* ist nicht so, wie bei Stigler zu übersetzen, sondern mit: „Es werden also jetzt die Seelen nicht" wiederzugeben. Nähme man die Stigler'sche Übersetzung als die richtige an, dann wäre das *νῦν* (das St. auch wohlweislich wiederzugeben unterläßt) zum mindesten überflüssig! Nicht, daß die Seelen jetzt nicht geboren werden, behauptet N., sondern daß sie überhaupt nicht geboren werden, wie aus anderen Stellen klar und deutlich hervorgeht! Womöglich noch ungerechtfertigter ist die Stigler'sche Wiedergabe des gleich darauf folgenden Satzes; Stigler übersetzt *αὐτῷ* mit der Mehrzahl, ignoriert das dem *αὐτῷ* vorhergehende *καὶ* und kommt so zu einer ganz falschen Interpretierung dieses Satzes! Die einzig richtige Erklärung ist die von mir S. 45 gegebene; das *αὐτῷ* muß auf den vorher erwähnten Eunomius rückbezogen werden. N. selbst erklärt dies Wort der hl. Schrift nur von der providentiellen, nicht von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und nicht umgekehrt, wie Stigl. meint.

Durch seine eigentümlichen Deutungen gerät denn auch St. in die mißliche Lage, den hl. Gregor entschuldigen zu müssen (S. 79, 1), weil er das Wort der hl. Schrift: „Und Gott ruhte von allen seinen Werken" als unwahr hinstelle! Nach unserer Auffassung erklärt sich dies ganz natürlich. N. hält eben nicht selbst diese Stelle für unwahr, sondern er meint nur, daß, wenn man den Creatianismus festhalte, man notwendig jene Stelle für falsch ansehen müsse. Zu all' diesen künstlichen Deutungen ist St. jedenfalls nur durch das Bestreben getrieben worden, die in dem zweiten, dem Nem., nicht, wie St. meinte, dem hl. Greg. angehörenden Kapitel vorgefundenen Ansichten mit den sonstigen Äußerungen Gregor's in Einklang zu bringen!

Gott thätig sein lassen wolle, zu erledigen. Eine andere Stelle: „Mein Vater wirkt", erklärt er (hierin, wie er sagt, mit Eunomius übereinstimmend) von der Vorsehung Gottes.

Dem Einwande des Generatianismus, daß ja durch das Entstehen neuer Seelen keineswegs eine neue Substanz in's Dasein tritt, sondern nur eine schon bestehende von der Vorsehung vermehrt wird, begegnet er mit einer nicht eben glücklichen Unterscheidung zwischen Schöpfung und Vorsehung. Die Thätigkeit der letzteren beschränkt er auf die Erhaltung der vergänglichen Tiersubstanz durch Zeugung, und schließt alle Dinge, deren Fortbestehen durch einen Fäulnisprozeß gesichert ist, von dem Bereich der Vorsehung aus. [1] Als vorzüglichste Thätigkeit des Schaffens bezeichnet er das aus Nichts Hervorbringen. Gestützt auf diese Distinktion schließt er, daß der Generatianist darum, weil er den Ursprung der Seele in den Bereich der Vorsehungsthätigkeit fallen läßt, die Seele zu den vergänglichen Dingen zählen müße, auf welche ja allein die Fürsorge der Vorsehung sich erstreckt.

Außerdem bekämpft er noch den Traducianismus, als dessen Vertreter er Apollinarius nennt. Dieser lasse die Seelen aus Seelen, wie Körper aus Körpern, durch Zeugung hervorgehen;

---

[1] Nemesius hat sich an dieser Stelle mit sich selbst in Widerspruch gesetzt. Er giebt nämlich S. 343 = 166 zwei bestimmte Definitionen für die Vorsehung: 1. als die, von Gott aus, sich auf das Seiende erstreckende Fürsorge; 2. als den Willen Gottes, durch welchen alles Seiende in passender Weise gelenkt wird. S. 355 = 173 ff. erbringt er den (übrigens Plato's Leges entnommenen) Beweis dafür, daß die Vorsehung sich auch mit dem Einzelnen befasse *(τὰ καθ' ἕκαστα)*; S. 350 = 170 läßt er die Natur mit ihrem Wirken nur einen Teil der Vorsehung sein, alle Werke der Natur geschähen der Vorsehung gemäß. Wie reimt sich damit der hier gegebene Begriff der Vorsehung, ihre Beschränkung auf das Gebiet derjenigen Tiere, welche sich durch Zeugung fortpflanzen? Gehört denn der Fäulnisprozeß, und das, was er erzeugt, nicht auch zum Wirken der Natur, nicht auch zu den Einzeldingen, nicht auch zu dem großen Reiche des Seins? Auf alles Sein soll sich ja (wie in den eben citierten Stellen behauptet wird) die Vorsehung erstrecken, alles soll vom göttlichen Willen (S. 358 = 175) abhängen, von Gott empfängt alles Schutz (*σωτηρία*) und Fortbestand (vgl. S. 336 = 162). Nach alledem kann sich Nemesius dem Vorwurfe nicht entziehen, daß er sich hier, behufs Widerlegung der gegnerischen Ansicht, willkürlich den Vorsehungsbegriff zurechtgestutzt, dabei freilich außer Acht gelassen hat, daß er sich selbst durch andere Stellen desavouiert.

auf diese Art und Weise soll die Seele des ersten Menschen auf alle seine Nachkommen übergehen. Apollinarius verwerfe sowohl die Präexistenzlehre als auch den Creatianismus, [1]) gegen welch' letzteren er sich auf ebendasselbe Schriftwort wie Nemesius (s. S. 44) berufen zu dürfen glaubt. Die Anschauung des Apollinarius sucht unser Philosoph mit denselben Gründen wie den Generatianismus zu entkräften. Der Traducianist müsse ebenfalls die Seele für sterblich erklären; denn der Zeugungsprozeß sei eben nur zur Erhaltung der vergänglichen Dinge notwendig, und alles, was einem solchen Prozeß sein Dasein verdankt, muß vergänglich sein. — Auf den Einwurf des Apollinarius, daß Gott auch von Ehebrechern Kinder geboren werden lasse und daß somit, wer an der Präexistenz oder jedesmaligen Schaffung der Seele festhält, Gott zum Mitschuldigen von Ehebrechern stempelt, antwortet Nemesius nur ausweichend. Er verweist auf unsere Unkenntnis der Wege göttlicher Vorsehung. [2]) Gott lasse auch bei Ehebruch die Beseelung zu, vielleicht, weil er in seiner Allwissenheit voraussehe, daß das gezeugte Kind sich oder seiner Zeit von Nutzen sein wird (z. B. Salomon, der Sohn Davids und der Frau der Urias).

Wie leicht ersichtlich, begnügt sich Nemesius, wenigstens an dieser Stelle, damit, die Haltlosigkeit des Creatianismus, Generatia-

---

[1]) Gemeint ist Apollinarius von Laodicea; seine hier von Nemesius berichtete Lehre findet sich in dessen auf uns gekommenen Schriften nicht vor (wie dies Dräseke, Apollinarios von Laodicea. Leipzig 1892. S. 195 ff. darlegt). Dräseke hält es für nicht unwahrscheinlich, daß diese Mitteilung unseres Philosophen das christologische Hauptwerk des Apollinarius (*Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*) zur Quelle hat, welches uns nur noch in Bruchstücken erhalten ist. Dräseke erklärt es aber auch für möglich, daß der nemesianische Bericht sei es aus irgend einer Erklärungsschrift des Apollinarius (am ehesten aus einer solchen zur Genesis), sei es aus irgend einem der großen, teils gedruckten teils ungedruckten, Sammelwerke von Schrifterklärungen griechischer Väter geschöpft ist. — Dem Traducianismus huldigten nach Dräseke auch Tertullian, Athanasius, bes. Gregor von Nyssa, den Creatianismus verfocht Lactantius (Inst. div. III, 13). Über den hl. Gregor von Nyssa äußert sich dagegen Siebeck I, 2. S. 376: „Gott schafft die Seele im Momente der Empfängnis und läßt sie von da an mit dem Leibe wachsen (eine Bestimmung, um derentwillen man Gregor von Nyssa für einen Vertreter des Generatianismus gehalten hat)." — Anhänger der Präexistenzlehre ist bekanntlich Origenes.

[2]) Mit Recht bemerkt auch Dräseke a. a. O. S. 195, daß diese Widerlegung den Kernpunkt der Frage nicht trifft.

nismus und Traducianismus nachzuweisen, ohne seiner eigenen Ansicht klaren Ausdruck zu verleihen. Er hat indes schon bei einer früheren Gelegenheit (S. 83 = 35) dem platonischen Satze, daß Lernen Wiedererinnerung sei, zugestimmt und daraus gefolgert, daß die Seele existiert haben müsse „*πρὶν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ εἴδει γενέσθαι.*" Er nimmt auch nur die Präexistenzlehre allein gegen Angriffe in Schutz; er weist ja den von Apollinarius gegen dieselbe erhobenen Einwand zurück und schließt seine Widerlegung mit den für seine eigene Ansicht bezeichnenden Worten: *συγχωρεῖ* (sc. *θεός*) *τὴν ἐμψύχωσιν γίνεσθαι.*[1])

Nemesius ist also in der Frage nach dem Seelenursprung, wie auch schon in seiner Lehre über das Wesen der Seele, einerseits ein scharfer Gegner des Aristoleles und der Stoa, andererseits ein Anhänger platonischer Philosophie. Nur der anfangslosen Existenz unserer Seele (S. 42,1) scheint er abhold zu sein, und hierin sich eine Abweichung von der platonischen Lehre (Zeller II[4], S. 829) zu gestatten.

Bemerkenswert ist es noch, daß der Verfasser in diesem Kapitel wiederholt zu christlichen Dogmen seine Zuflucht nimmt. So bezieht er sich auf die Auferstehung des Leibes, auf den Schöpfungsbegriff, welcher ja, den Heiden fremd und unfaßbar, erst im Christentum zur vollen Geltung kam. Desgleichen beruft er sich öfters auf die hl. Schrift, übernimmt sogar einmal die nicht gerade geschickte Rolle eines Exegeten; vor allem benutzt er den Schöpfungsbericht. Er hat es ja mit Christen zu thun (mit Eunomius und Apollinarius), denen gegenüber er mit Fug und Recht die hl. Schrift als eine von beiden Parteien anerkannte Autorität in Betracht ziehen kann.

---

[1]) Es könnte für den ersten Augenblick auffallen, daß ein so kirchlich strenggläubiger und frommer Bischof an der Präexistenzlehre Gefallen findet. Demgegenüber giebt uns der editor Oxoniensis zu bedenken, daß diese Lehre erst auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel, also lange nach dem Tode des Nemesius, verdammt worden ist. Er macht auch darauf aufmerksam, daß auch der hl. Augustinus über die Entstehung der Seele im Unklaren war, giebt aber zu, „ipsum (sc. Nemesium) a recepta ecclesiae sententia recessisse." Launojus (de varia Aristotelis fortuna. 1732. Coloniae) t. IV, p. I. p. 187 spricht auch über diesen Irrtum des Nemesius, fügt aber entschuldigend hinzu: „Quidquid est, naevus in candidissimo pectore non multum deformitatis importat." Th. Raynaud, Erotem. de mal. et bon. libris. Lugd. 1653 n. 239 sucht N. von diesem Vorwurf rein zu waschen.

III. Leben der Seele nach dem Tode.

Nemesius hält die Seele bekanntlich für unsterblich, vermeidet indes fast jegliche nähere Erörterung über das Leben derselben nach dem Tode. Etwas ausführlicher verbreitet er sich nur über die Seelenwanderung; diese findet er bei den größten Philosophen vor,[1]) und zwar bei allen, welche der Seele die Unsterblichkeit zuerkennen. Diese Gelegenheit ergreift er, um besonders gegen die Wanderung der Menschenseelen in Tierleiber entschieden Front zu machen und zugleich darzuthun, daß nur der Mensch, nicht auch das vernunftlose Tier, Verstand besitzt, daß eben deshalb eine Menschenseele nie den Leib eines unvernünftigen Tieres als Wohnsitz erhalten könne.

Einige nehmen nämlich, so meint unser Philosoph, nur eine einzige Seelenform, die vernünftige, an und lassen diese in die Pflanzen und die Leiber der vernunftlosen Tiere hinabsteigen; nach manchen soll dies in bestimmten Perioden, nach anderen, wie es der Zufall fügt, geschehen. Manchen schreibt er die Annahme zweier Seelenformen, einer vernünftigen und einer vernunftlosen, anderen wiederum die Annahme so vieler Seelenformen zu, als es Tierarten giebt. Besonders große Uneinigkeit herrsche im Lager der Neuplatoniker. Plato's Ausdrücke,[2]) wonach die zornigen und raub-

---

[1]) Die Seelenwanderung lehrten vor allem die Pythagoreer; in verschiedenen Perioden sollten dieselben Personen wiederkehren (vgl. Überweg I[7], S. 60). Über Empedokles vgl. Hippol. Philosophum. III, 1.: *μάλιστα δὲ πάντων συγκατατίϑεται τῇ μετενσωματώσει* (sc. *Ἐμπεδοκλῆς*) . . . *Οὗτος πάσας εἰς πάντα τὰ ζῷα μεταλλάττειν εἶπε τὰς ψυχάς.* Vgl. auch Überweg I, S. 80. Auch Plato ist Anhänger der Seelenwanderung (vgl. Zeller II[4], S. 839). Desgleichen bekannten sich zu dieser Ansicht die Neupythagoreer (Zeller V[3], S. 138). Nach Plutarch (vgl. Zeller S. 184, 6) müssen alle Seelen in gewissen Perioden in einen Leib zurückkehren. Ebenso lehrt Philo die Seelenwanderung (Zeller S. 397). Plotin läßt, „platonische Scherze dogmatisierend" (Zeller S. 591), die Menschenseelen sogar in Pflanzenleiber übergehen. Porphyrius (vgl. Zeller S. 656) beschränkt die Seelenwanderung nur auf Menschenleiber; er will aber sogar den Tieren Vernunft beigelegt wissen (de abstin. III, 1: *πᾶσαν ψυχήν, ᾗ μέτεστιν αἰσϑήσεως καὶ μνήμης, λογικήν*). Nemesius selbst sagt S. 182 = 80, Porphyrius nehme *πάντων μίαν ψυχὴν τὴν λογικήν* an. Jamblichus (Zeller S. 710) und Hierokles (Zeller S. 756) schränken ebenfalls die Seelenwanderung auf Menschenleiber ein.

[2]) Über das Hinabsinken des Menschen bis zum Tier vgl. Plato Tim. 42 B., 90 E: *τὸ δ' αὖ πεζὸν καὶ ϑηριῶδες* (sc. *φῦλον*) *γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν*

gierigen Seelen in Wolfs- und Löwenleiber, die unmäßigen in Eselleiber wandern sollen, hätten nämlich einige wörtlich, andere bildlich verstanden; nach letzteren wolle Plato nur die Charaktere durch die verschiedenen Tiernamen kennzeichnen. So wollen Cronios,[1] Theodor der Platoniker[2]) und Porphyr[3]) alle Seelen mit Vernunft ausgestattet wissen, Jamblich hingegen behaupte eine Verschiedenheit der Seelenformen je nach der Tierart und beschränke die Wanderung der Tierseelen auf Tierleiber, die der Menschenseelen auf Menschenleiber, faßt also Plato's Ausdrücke nur bildlich auf. Diese jamblichische Ansicht gefällt Nemesius am besten, nicht blos, weil sie Plato's Lehre richtig wiedergebe, sondern auch, weil sie überhaupt auf Wahrheit mit Recht Anspruch erheben könne. N. führt uns dann eine ganze Reihe von Gründen vor, um die Unvernünftigkeit der Tierseele klar zu legen und so zugleich eine Wanderung von Menschenseelen in Tierleiber als unmöglich darzuthun.

προσχρωμένων φιλοσοφίᾳ (sc. *ἀνδρῶν*) *μηδὲ ἀθροούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύσεως* . . . Besonders mag Nemesius hier Platos Phaedo 81 im Auge haben, wo es heißt: *Οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας . . . εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι . . . Τοὺς δέ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἁρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη.*

[1]) Cronios (Zeller V³, S. 223) wird von Porphyr de antro nympharum c. 21 *ἑταῖρος* des Numenius genannt.

[2]) Theodor von Asine war ein Schüler des Jamblichos (vgl. Zeller V³, S. 727, 3) und soll nach Nemesius ein Werk: „*ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστί*“ verfaßt haben. Diese Schrift ist verloren gegangen.

[3]) Nemesius scheint anzunehmen (vgl. S. 48, 1), daß Porphyr die Seelenwanderung auch auf Tierleiber ausgedehnt habe, während das Gegenteil ausdrücklich von Aug. Civ. Dei X, 30 und von Aen. Gaz. Theophr. S. 16. Barth bezeugt wird. Ja, Aen. Gaz. sagt: Jamblich und Porphyr, *κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς* (sc. *ψυχῆς*) *ἡ οὐσία ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτι οὐ μετανίστανται . . . καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, μεταβαλόντες οὐκ εἰς ὄνον φασὶν, ἀλλ' ὀνώδη ἄνθρωπον.* Danach soll also Porphyr zwischen der vernünftigen und vernunftlosen Seele unterschieden und nicht, wie Nemesius meint, nur eine, die Vernunftseele, gelehrt haben. Nemesius erwähnt hier eine nicht mehr erhaltene Schrift (*μονόβιβλον*) von Jamblich: „*ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῷα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζώων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλ' ἀπὸ ζώων εἰς ζῷα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους.* — Es wäre ja möglich, daß Nemesius, welcher nach eigener Aussage die jamblichische Ansicht teilt, aus diesem Werke die im folgenden vorgebrachten Gründe zum größten Teil entnommen hat. Zeller V³, S. 710, 4 vermutet es.

Er findet vor allem bei dem unvernünftigen Tier keine vernünftige Bewegung, nicht Kunstthätigkeit, nicht Wissenschaft, weder Überlegung noch Tugend, nichts von alledem, was auf eine Denkthätigkeit schließen ließe. Zwar sind auch bei Säuglingen nur vernunftlose Bewegungen zu bemerken, aber der Säugling ist nach unserer Ueberzeugung im Besitze der Vernunft, deren Dasein er jedoch erst mit zunehmendem Alter durch seine vernünftige Thätigkeit deutlich erweist. Das Tier hingegen offenbart in keinem Alter Verstand. Will man ihm dennoch letzteren zusprechen, so wäre dieses Vermögen, da das Tier davon keinen Gebrauch machen kann, recht überflüssig und nutzlos. Allgemein giebt man aber zu, daß Gott nichts Überflüssiges geschaffen hat;[1]) in diesem Falle sollte er nun dem Tiere eine unproportionierte, zur vollständigen Unthätigkeit verdammte Seele unnützerweise eingefügt haben? Zöge er sich nicht damit den Vorwurf zu, er sei ein Künstler, welcher weder Ordnung, noch Harmonie kennt? Derselbe sinnlose Vorwurf, daß Gott die Seele zur Unthätigkeit verurteilt, sie an der Ausübung der ihr eigentümlichen Funktionen im Tiere verhindert habe, bleibt auch dann bestehen, wenn man die von Nemesius verworfene Ansicht dahin abändern wolle, daß die Tiere sich habituell (*κατὰ διάθεσιν*) vernünftig bewegen sollen, und daß blos ihr Körperbau zu einer Kunstthätigkeit unfähig sei, da es ja dann dem Tiere nur so ginge, wie einem Menschen, welcher aller Finger beraubt und eben dadurch zur Ausübung der meisten Kunstthätigkeiten untauglich wird. — Abgesehen davon, daß damit Gott als ein ungeschickter Künstler hingestellt wird, stützt sich, meint Nemesius, die so modifizierte Lehre auf Unbekanntes und Unbewiesenes. Richtiger scheint ihm jedenfalls die Ansicht zu sein, wonach zu jedem Leibe auch eine zu diesem passende Seele gehören muß, die Tiere somit nur die in ihren Werken sichtbare physische Einfachheit (*φυσικὴ ἁπλότης*)[2]) besitzen. Jede Tiergattung bewege ja ein ihr eigen-

---

[1]) Besonders oft finden wir diesen Gedanken in den aristotelischen Schriften, nur daß dort *φύσις* die Stelle Gottes vertritt. Vgl. Zeller III[3], S. 424, z. B. part. anim. I, 12. 694 a 15: *οὐδὲν ἡ φύσις ποιεῖ περίεργον,* ähnlich gen. anim. II, 6. 744 b 36: Die Natur strebe nach dem Besten, thue das Beste (gen. et corr. II, 10 336 b 27, de vita et m. 4. 469 a 28). Gott finden wir erwähnt de caelo I, 4. 274 a 33: *ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.*

[2]) Vgl. Euseb. Praep. Evang. VI, 10 (aus Bardesanes „adversus astrologos“): *καὶ τὰ μὲν ἄλλα ζῷα* (näml. mit Ausnahme des Menschen) *ψυχικὰ ὄντα*

tümlicher Trieb zu denjenigen Thätigkeiten und zur Befriedigung derjenigen Bedürfnisse hin, für welche sie von Anfang an bestimmt sei, und zu diesem Zwecke passe der Körperbau einer jeden. Jede Tiergattung habe eine natürliche, aber keineswegs auf Verstand fussende Klugheit (*φυσικὴ σύνεσις*) als Beistand erhalten.[1]) Manche Tiere seien allerdings mit allerlei Listen, gleichsam mit einem Abbild von Kunstthätigkeit, einem Schatten von Verstand (*σκιὰ λογική*), ausgestattet. Nemesius macht noch auf die auffallende Ähnlichkeit unter den Thätigkeiten einer jeden Tierart aufmerksam. Ein Trieb bewegt die ganze Tierart, deren Thätigkeiten höchstens durch ein Mehr oder Weniger von einander verschieden sind; die List des Hasen z. B. und die Schlauheit des Wolfes sind immer die gleichen, das Nachäffen beim Affen bleibt sich immer ähnlich. Nicht so beim Menschen. Ihm stehen unzählige Wege für seine Handlungen offen; denn es kommt ihm als Vernunftwesen Freiheit und Selbstbestimmung zu.[2]) Darum eben sind unsere Handlungen von einander so verschieden und nicht einander ähnlich wie bei jeder Tierart, welche sich ja von Natur

---

καὶ διόλου κατὰ συμπλοκὴν γεγενημένα διόλου σχεδὸν κατὰ φύσιν φέρεται. . . . Τὰ μὲν ἄλλα ζῷα κατὰ τὴν κοινότητα καὶ τὴν διαφορὰν κατὰ φύσιν δοθεῖσαν ἑκάστῳ ἐξ ἀνάγκης ἡδέως φέρεται, ἄνθρωποι δὲ μόνοι, τὸ ἐξαιρετὸν ἔχοντες τόν τε νοῦν καὶ τὸν ἐκ τούτου προφερόμενον λόγον, κατὰ μὲν τὴν κοινότητα ἕπονται τῇ φύσει . . . κατὰ δὲ τὸ ἐξαιρετὸν οὐ κατὰ φύσιν πολιτεύονται . . . Ὅθεν ἔστι νοεῖν μὴ πάντως κατὰ φύσιν ἄγεσθαι τὸν ἄνθρωπον . . . ἀλλὰ πῇ μὲν φέρεται κατὰ φύσιν, πῇ δὲ κατὰ προαίρεσιν.

[1]) Nemesius schaltet hier die Bemerkung ein, daß Gott zu einem doppelten Zweck die Tiere mit einer natürlichen Klugheit (wir würden sagen: Instinkt) versehen hat: 1. damit sie sich vor gegenwärtigen und zukünftigen Verfolgungen schützen können, und 2. um so die verschiedenen Naturreiche untereinander harmonisch zu verbinden. Auch sonst vermeint Nemesius den teleologischen Gedanken in dem Kosmos verwirklicht zu sehen, überall sieht er ihn durch den Schleier der mannigfachsten Naturerscheinungen hindurchschimmern (vgl. bes. S. 39 = 11 ff. u. a. Stellen). — Über die Tiere vgl. Aristot. hist. anim. VIII, 1. 588 a 23: *καὶ θυμοὶ καὶ πανουργίαι καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν* (sc. *ζῴων*) *ὁμοιότητες.* a 29: *ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστί τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις.* IX, 1. 608 a 17: *ἔνια* (sc. *ζῷα*) *δὲ κοινωνεῖ τινὸς ἅμα καὶ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας.* gener. anim. V, 7. 786 b 20: *διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους* (sc. *ἀνθρώπους*) *τῶν ζῴων.* Zeller III[3], S. 501.

[2]) Diesen Gedanken spinnt Nemesius in seinem Kapitel über die Willensfreiheit etwas weiter aus.

aus und eben darum immer in demselben Geleise, auf dieselbe Art bewegt (*φύσει κινεῖται*).

Jetzt erst, nachdem die Vernunftlosigkeit der Tierseele ja erwiesen, wendet unser Philosoph der Seelenwanderung selbst seine Aufmerksamkeit zu. Man behaupte, daß die Seelen zur Strafe für ihre früheren, im menschlichen Leben begangenen Sünden in Tierleiber hinabsteigen müssen. Warum aber, fragt er, sollen die zuerst erschaffenen Tierleiber mit Vernunftseelen ausgestattet worden sein? Diese Seelen können doch nicht in einem Menschenleibe gesündigt haben, ehe ihnen ein solcher zur Wohnung gedient hat. [1]) — Zum Schlusse nimmt Nemesius noch die Autorität Galen's für seine Anschauung in Anspruch. Auch dieser huldige der Meinung, [2]) daß je nach der Tierart verschiedene Seelenformen existieren, wie dies eine Stelle beweise, worin dieser wunderbare Arzt mit der Verschiedenheit der Seele die Verschiedenheit der Körperteile bei den einzelnen Tierarten begründe. Aus demselben Werke Galen's citiert unser Philosoph zum Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht noch eine andere Stelle, [3])

---

[1]) Wie aber, wenn die Menschen schon vor Erschaffung der Tiere da gewesen wären? Nemesius scheint offenbar stillschweigend vorauszusetzen, daß die Erschaffung des Menschen den Schlußstein der Weltschöpfung bildete, stützt sich demnach, wie schon früher manchmal, so auch hier ohne weiteres auf die Autorität der hl. Schrift, insbes. auf den mosaïschen Schöpfungsbericht, ohne jedoch seiner hier irgendwie Erwähnung zu thun.

[2]) Nemesius nimmt ein Citat aus Galen mit ausdrücklicher Nennung der Quelle:

Nem. S. 123 = 54: „*καὶ εἰ τοῦτο, πολλὰ τῶν ζῴων ἔσται μόρια, τὰ μὲν μείζω, τὰ δὲ ἐλάττω, τὰ δὲ παντάπασιν εἰς ἕτερον εἶδος ἄτμητα· χρεία δὲ πάντων αὐτῶν ἐστι τῇ ψυχῇ.*“ *τὸ γὰρ σῶμα ταύτης ὄργανον, καὶ διὰ τοῦτο πολὺ διενήνοχεν ἀλλήλων τὰ μόρια τῶν ζῴων, ὅτι καὶ αἱ ψυχαί.*	Gal. de usu part. I, 1. p. 12: *ὥσθ᾽ ὅσα σώματα μήτε πάντη περιγραφὴν ἰδίαν ἔχει, μήτε πάντη συνῆπται πρὸς ἕτερα, μόρια ταῦτα κέκληται. καὶ εἰ τοῦτο, πολλὰ μὲν ζῴων ἔσται μόρια, τὰ μὲν μείζω, τὰ δ᾽ ἐλάττω, τὰ δὲ καὶ παντάπασιν εἰς ἕτερον εἶδος ἄτμητα.* 2. *Χρεία δ᾽ αὐτῶν ἁπάντων ἐστὶ τῇ ψυχῇ. τὸ γὰρ σῶμα ταύτης ὄργανον, καὶ διὰ τοῦτο πολὺ διενήνοχεν ἀλλήλων τὰ μόρια τῶν ζῴων, ὅτι καὶ αἱ ψυχαί.*

In der Ausgabe des Matthaei hätte danach die ganze eben citierte Stelle als aus Galen entnommen gekennzeichnet sein müssen, nicht nur der erste Teil derselben.

[3]) Der editor Oxoniensis kann, wie er sagt, diese Stelle bei Galen nicht finden. Galen schildert in dem eben genannten Werke lib. I die wunderbare

wonach der Affe, als ein Tier mit einem so lächerlichen Körperbau, auch eine lächerliche Seele erhalten mußte.

So steht es ihm denn fest, daß es je nach der Tiergattung verschiedene Seelenformen geben muß, daß insbesondere der Mensch, als das vollkommenste Tier, allein mit Vernunft begabt ist und so über alle andern Tiere hervorragt. Über diese hohe Stellung des Menschen spricht er sich außerdem noch an vielen anderen Stellen recht deutlich aus. S. 43 = 13, wo er die allmähliche Steigerung der Vollkommenheit im Reiche der Natur nach dem Vorgange des Aristoteles schildert, nennt er den Menschen ein *ζῶον ἀληθῶς λογικόν*; dem unvernünftigen Tier habe Gott bloß eine gewisse natürliche Klugheit, Schlauheit zur Abwehr eingegeben, so daß es hierdurch dem Vernunftwesen nahe zu stehen scheine. S. 60 = 24 nennt er die unvernünftigen Tiere „*φρονήσεως ἄμοιρα*“, welche nur „*καθ' ὁρμὴν φυσικὴν μόνην*“ leben sollen. S. 55 = 21 definiert er den Menschen als „*ζῶον λογικόν*“ im Unterschied von dem Tiere, welches ihm eine „*οὐσία ἔμψυχος, αἰσθητική*“ ist. S. 53 = 20 sagt er, der Mensch sei nicht nur vernunftbegabt, sondern auch ein Tier, stellt also Tier und Vernunft in einen gewissen Gegensatz zu einander; S. 44 = 14 meint er, Gott habe den Menschen auf die Grenze der unvernünftigen und vernünftigen Natur gestellt,[1]) der Mensch vereinige allein das Vernunftlose mit der Vernunft in seinem Wesen (s. S. 63 = 26), er sei das Band zwischen der vernunftbegabten und der sicht-

---

Einrichtung der Menschenhand und im c. 22 dieses Buches die lächerliche Gestaltung derselben beim Affen. „*εἴ τις γραφικὸς ἢ πλαστικὸς ἀνὴρ, ἀνθρώπου χεῖρας μιμούμενος ἁμαρτάνειν ἔμελλεν ἐπὶ τὸ γελοῖον, οὐκ ἂν ἄλλως ἥμαρτεν, ἢ ὡς τοῖς πιθήκοις ἔχει.*

Nemes. 123 = 54: *καὶ μὴν, ὦ σοφώτατε κατήγορε, λέξειεν ἂν ἡ φύσις πρὸς σὲ, γελοίῳ τὴν ψυχὴν ζῴῳ γελοίαν ἐχρῆν δοθῆναι σώματος κατασκευήν.*	Galen bringt an der eben bezeichneten Stelle S. 80 wörtlich dasselbe.

Nebenbei bemerkt, scheint Nemesius von hoher Bewunderung gegen Galen, welchen er ja hier „*ὁ θαυμάσιος ἰατρός*“ nennt, ergriffen zu sein.

[1]) Vgl. Zeller V³, S. 397 über Philo: der Mensch stehe auf der Grenzscheide der sterblichen und der unsterblichen Natur, er sei eine Welt im Kleinen (*βραχὺς κόσμος*), der höchste und trefflichste unter den sterblichen Geschöpfen. Vgl. auch Plotin III, 4. 3. 284: *ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω, καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε* (sc. *τῷ χείρονι*), *τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ.* Auch Nemesius spricht von dem Menschen S. 64 = 26 als von einem *μικρὸς κόσμος.*

baren Substanz. Nemesius statuiert also zwischen dem vernunftlosen Tier und dem Menschen eine feste Grenze, eine unübersteigbare Kluft, ist aus diesem Grunde ein Gegner des Übergangs unserer Seelen in die Tierleiber und faßt Plato's Ausdrücke, wonach Menschenseelen in Tierleiber hinabsteigen sollen, nur bildlich auf.[1])

Für uns ist nun die Frage von Bedeutung, ob der christliche Bischof die Seelenwanderung überhaupt als grundlos verwirft oder nicht. Ritter VI, S. 478 verneint die Frage: „Die Lehre von der Seelenwanderung beschränkt Nemesius nur in der Weise, daß sie den feststehenden Unterschieden der Arten und Gattungen nicht widersprechen dürfe.“ Der editor Oxoniensis ist entschieden gegenteiliger Ansicht: „Validissimis argumentis descensus et transmigrationis animarum dogma ab ipso (sc. Nemesio) profligatum esse.“

Man muß zugeben, daß Nemesius durch seine ausführliche Polemik gegen die Lehre, daß die Menschenseelen in Tierleiber übergehen sollen, den Anschein erwecken konnte, als ob er an der milderen (jamblichischen) Form der Seelenwanderung Gefallen fände. Indes glauben wir den ihm von Ritter gemachten Vorwurf als haltlos bezeichnen zu müssen. Nemesius weist nämlich S. 144 = 62 ganz deutlich die origenistische Lehre von den Stufen (*βαϑμοί*), dem Hinauf- und Hinabsteigen der Seelen als unannehmbar zurück; denn es stimme die Lehre weder mit der hl. Schrift, noch mit den christlichen Dogmen überein. Ohne Zweifel meint er hier die origenistische Annahme einer Wanderung der Seelen von den himmlischen zu den menschlichen und von diesen zu den dämonischen Körpern (vgl. Schwane, Dogmengeschichte I², S. 361, Harnack, Dogmengeschichte I, S. 538 ff., Überweg II⁷, S. 79). Die Wanderung einer Menschenseele in Tier-

---

[1]) Daß diese Auffassung der platonischen Ansichten eine im allgemeinen richtige ist, ersehen wir wohl auch aus dem, was Zeller II⁴, S. 840 über letztere sagt: „Den Wert einer wissenschaftlichen Lehre würde Plato, wenn man ihn darum befragt hätte, dieser Vorstellung (d. h. den oben genannten Ansichten) allerdings schwerlich beigelegt haben“, und weiter unten: „Plato scheint . . . in dieser, zunächst von den Pythagoreern entlehnten Bestimmung einen von jenen sinnigen Mythen gesehen zu haben, von denen er überzeugt war, daß ihnen eine Wahrheit zu Grunde liege; wenn er sich auch nicht getraute . . . genauer zu bestimmen, wo diese Wahrheit anfange und wie weit sie gehe.“

leiber verwirft ja Origenes; aber auch die so eingeschränkte und gemilderte Form dieser Lehre will der christliche Bischof nicht gelten lassen. Er citiert sie jedoch nicht (wie die Ansicht des Cronios u. a.) vor das Forum der Vernunft, sondern vor das Forum der hl. Schrift und der christlichen Religion, um vor diesem Forum den Stab über den Irrtum des Christen Origenes brechen zu lassen. Ähnlich hatte er es bei der Frage nach der Unsterblichkeit unserer Seele gemacht, wo er doch auch an die hl. Schrift appellierte. — Ebenso spricht noch eine andere Stelle dafür, daß der christliche Bischof ein Gegner der Seelenwanderung in jeglicher Form ist. S. 359 = 176 heißt es bei ihm: *ἀλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ θνητή ..... αἵ τε παρὰ τοῖς σοφωτάτοις τῶν Ἑλλήνων μετενσωματώσεις δηλοῦσι καὶ οἱ λεγόμενοι τόποι ταῖς ψυχαῖς ἀποκεκληρῶσθαι πρὸς τὸν ἑκάστης βίον, καὶ αἱ τιμωρίαι τῶν ψυχῶν, ἃς τιμωροῦνται καθ' ἑαυτάς. ταῦτα γὰρ, εἰ καὶ διαπίπτει κατά τι ἕτερον, ἀλλὰ τὸ τὴν ψυχὴν εἶναι μετὰ τὴν ζωὴν ταύτην καὶ δίκας ὑπέχειν τῶν πλημμελημάτων συνομολογεῖ.* Nemesius gibt hier den Hellenen darin Recht, daß die Seelen nach dem Tode fortbestehen und ihre Vergehen büßen müssen. Das „*εἰ καὶ διαπίπτει* (nämlich die ganze hier erwähnte Lehre der Hellenen) *κατά τι ἕτερον*“ kann sich nur auf die Seelenwanderung selbst als solche beziehen. Was er nämlich von dieser Meinung der Hellenen acceptieren will, hören wir ja von ihm im obigen Citat. Was aber (als von ihm nicht acceptiert) von jener Ansicht noch übrig bleibt, das ist eben die Lehre von der Seelenwanderung, auf welche sonach die von Nemesius gemachte, einer Missbilligung gleichkommende, Einschränkung „*εἰ καὶ* u. s. w.“ bezogen werden muß. Es scheint uns deshalb Ritter mit Unrecht dem Philosophen eine mildere Form der Seelenwanderung in den Mund gelegt zu haben. Nemesius steht dieser Lehre fremd und ablehnend gegenüber.

IV. Vereinigung der Seele mit dem Leibe.

Nemesius betrachtet diese Frage, wie die Seele mit einem unbeseelten Körper eins werden könne, als eine sehr schwierige. Noch schwieriger scheint ihm dieselbe, wenn man den Nus als

dritten Bestandteil des Menschen einführen will[1]); für schier unlösbar erklärt er sie, wenn der Mensch, wie einige meinen, außerdem noch etwas Anderes sein soll.[2]) Die Schwierigkeit der Lösung dieser Frage beruht darin, daß alles, was sich zu einer Substanz vereinigt und so ganz und gar miteinander eins wird, sich verändert und nicht mehr bleibt, was es vordem gewesen ist. Wir sehen es ja an den Elementen, wie sie durch die Verbindung

---

[1]) Nemesius mag hierbei vorzugsweise an Plotin gedacht haben. Er erwähnt ihn nämlich schon S. 36 = 9 als Vertreter der Ansicht, daß der Mensch aus Leib, Seele und dem Nus bestehe (vgl. Zeller V [3], S. 376 und Überweg I [7], S. 320). Auch den Apollinarius von Laodicea mag Nemesius hier im Sinne gehabt haben; dieser soll ja, so berichtet unser Philosoph an derselben Stelle, gerade auf dieser plotinischen Ansicht sein irriges System aufgebaut haben. Diese Angabe über Apollinarius bezieht sich, wie Dräseke, Apollin. v. Laodic. S. 194 meint, auf dessen „*Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*;“ Gregorius von Nyssa stimme mit Nemesius' Citat überein und teile in seiner Gegenschrift „*Ἀντιρρητικὸς κατ' Ἀπολλιναρίου*“ c. 46 S. 248 die Worte des Apollinarius mit: *Εἰ οὖν ἐκ τριῶν ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ κύριος· ἐκ τριῶν πάντως ἐστὶ καὶ ὁ κύριος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος.* — Auch Tatian läßt den Menschen aus dem Körper, der materiellen Seele und dem göttlichen Geiste bestehen (Ritter V, S. 337).

[2]) Der richtige Text ist hier schwer festzustellen. Die Lesart des Codex D. 1 ist unannehmbar; danach müßte man die Stelle so verstehen: „Bei der Annahme einer Trichotomie des Menschen sei die Frage nach der Vereinigung von Leib und Seele unlösbar; wenn aber der Mensch noch außerdem etwas Anderes sein sollte, so sei die Frage noch schwieriger!“ Wie kann nun eine Frage noch schwieriger, als unlösbar sein? Annehmbarer wäre die Lesart des Codex A. 2: wenn der Mensch noch aus dem Nus (als drittem Bestandteil) bestehen solle, *ὡς βούλονταί τινες, ἔτι πλέον ἀπορώτερον, καὶ οὐδεμία λύσις τούτων. ἀλλὰ καὶ ἄπορός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ὡς εἶπόν τινες, ἔτι πλέον ἀπορώτερον.* A. 2. läßt indes folgende, durch andere Codices verbürgte Worte aus: *εἰ δὲ καὶ ἄλλο παρὰ ταὐτά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.* Matthaei hat darum eine Verbesserung des Textes versucht, welcher wir uns angeschlossen haben, weil sie uns recht plausibel erscheint. — Als einer von denjenigen, welche über eine Trichotomie des Menschen sogar noch hinausgehen wollen, mag vielleicht Jamblich in den Augen des Nemesius gegolten haben. Vgl. Zeller V [3], S. 708: „Nicht allein der thätige, sondern auch der potentielle Nus ist seiner (d. h. Jamblich's) Ansicht nach ein über ihr (d. h. der Seele) stehendes Wesen. Er weiß sich die Seele nicht ohne die vernunftlosen Kräfte und den ätherischen Leib zu denken, die er mit Porphyr zwischen sie und den materiellen Körper einschob.“ Nemes. spielt auch möglicherweise ganz allgemein auf das Bestreben der späteren Neuplatoniker an, die Kluft zwischen Gott und der Materie, zwischen Leib und Seele durch immer mehr Zwischenstufen, Potenzen, Mittelbildungen auszufüllen (vgl. Siebeck I, 2. S. 344, 346).

miteinander sich zu etwas Anderem umgestalten.[1]) Wie kann nun einerseits der Leib mit der Seele und andererseits diese, welche doch unkörperlich und eine Substanz an und für sich ist, mit jenem eins werden, und wie können beide trotzdem ihr eigenes Wesen unvermischt und unversehrt erhalten? Nemesius stellt die Alternative auf: entweder werden Leib und Seele eins, dann müssen sie sich beide verändern (wie z. B. die Elemente) und ihre Unversehrtheit einbüßen, oder sie werden nicht eins miteinander. In letzterem Falle könnten sie dann nebeneinander sein (*παρακεῖσθαι*) (wie etwa Tänzer im Reigentanz oder wie Steinchen an Steinchen), oder mit einander vermischt sein (*κεκρᾶσθαι*) (wie etwa Wein mit Wasser).[2]) Daß indes Leib und Seele nicht nebeneinander sein können, glaubt Nemesius

---

[1]) Nemesius giebt S. 156 = 68 ebenso wie hier seine Meinung dahin ab, daß die *στοιχεῖα εἰς ἄλληλα μεταβάλλεται*, aus Wasser entstehe Erde oder Luft, aus Luft bilde sich Feuer oder Wasser. Kurz darauf (S. 158 = 69 ff.) legt er uns die gleiche Lehre des Aristoteles dar. Danach sollen alle Körper aus Elementen sich konstituieren; diese sollen sich jedoch nicht etwa durch *παράθεσις* der kleinsten Teilchen unter einander verbinden, sondern *ὅλων δι' ὅλου εἰς ἕνωσιν ἀνακιρνάμενα*, so daß sie von einander gar nicht unterschieden werden können. Über Aristot. s. Zeller III³, S. 417 Der von Nem. zur Wiedergabe der aristotelischen Lehre gebrauchte Ausdruck *ὅλων δι' ὅλου* u. s. w. erinnert lebhaft an die stoische Unterscheidungslehre von der *κρᾶσις δι' ὅλων*. Bei Aristoteles selbst ist die Wendung, deren Nem. sich bedient, kaum zu finden, so daß sich uns das eigenartige Schauspiel darbietet, wie ein christlicher Bischof die peripatetische Lehre in das Gewand stoischer Wendungen und Lehrsätze zu kleiden sucht (über die Stoa s. Zeller IV³, S. 127). — Die im weiteren Verlauf der nemesianischen Abhandlung vorkommenden Bezeichnungen: *παράθεσις* und *κρᾶσις* sind offenbar dem Schatze der stoischen Philosophensprache entlehnt. Die *παράθεσις* (Zeller a. a. O.) war bei den Stoikern (wie Stob. berichtet) *σωμάτων συναφὴ κατὰ τὰς ἐπιφανείας*, wie bei der Vermengung verschiedener Getreidearten, die *κρᾶσις* eine *μῖξις* zwischen flüssigen Körpern (wie Wasser und Wein). Nach Alex. de mixt. p. 216, 17 ff. Bruns lehrte Chrysipp, daß bei der *παράθεσις* jede der vermengten Substanzen ihre *οἰκεία οὐσία* beibehält, ein Umstand, auf welchen Nemesius wiederholt hinweist. Über die *ἕνωσις* der Stoiker vgl. Zeller S. 97: *Ἡνωμένον* sei, dessen Einheit in einer wesentlichen Eigenschaft liegt (z. B. *φυτά, ζῷα*), überhaupt *τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα* (Sext. Emp. adv. math. IX, 78). — Dieses Material wurde von unserem Philosophen bei der Bestimmung der verschiedenen Vermengungsarten augenscheinlich benutzt. —

[2]) Vgl. Stob. Ecl. I, 16. 376 (aus Arius Didym. als Ansicht des Chrysipp): *παράθεσιν μὲν γὰρ εἶναι σωμάτων συναφὴν κατὰ τὰς ἐπιφανείας, ὡς ἐπὶ τῶν αἰγιαλῶν ψηφῶν καὶ ἄμμων* (sc. *ὁρῶμεν*).

schon S. 82 = 35 nachgewiesen zu haben, wo er zu dem Schlusse gekommen war, daß dann nur ein Teil[1]) des Leibes, und zwar derjenige, welchem die Seele anläge, beseelt sein könnte. Hier giebt er uns nur noch zu bedenken, daß man zwei nebeneinanderliegende Dinge (etwa Holz- oder Eisenstücke) niemals eins nennen könne. Des weiteren bestreitet er, daß die Seele sich mit dem Leibe vermischen könne, wie Wein mit Wasser. Die aus letzteren entstandene Mischung sei ja nicht mehr reiner Wein, noch auch reines Wasser und gehe im Grunde genommen auch durch *παράθεσις* vor sich; diese *παράθεσις* sei nur wegen der Kleinheit der einzelnen Mischungsteile für uns nicht wahrnehmbar. Daß es nur eine *παράθεσις* ist, ergebe sich daraus, daß man durch einen mit Öl getränkten Schwamm (oder Papyrus) das Wasser aufsaugen lassen und so Wein von Wasser trennen könne.[2]) Wären beide Mischungsfaktoren ganz genau eins miteinander geworden, so wäre eine Scheidung, wie sie durch das eben erwähnte Experiment erreicht wird, unmöglich. Nemesius hält es deshalb für ausgeschlossen, daß die Seele durch vollständiges Einswerden (*ἑνοῦσθαι*) oder durch bloße Vermengung (*παρακεῖσθαι*) oder durch Mischung mit dem Leibe verbunden sein könne, und stellt nochmals die Frage, wie man das Verhältnis von Leib und Seele zu einander gestalten müsse, um von einem Tier sprechen zu können.

Plato's Auskunft, wonach die Seele sich des Leibes bedienen, ihn gleichsam wie ein Gewand anziehen soll,[3]) befriedigt ihn

---

[1]) Vgl. Themist. de an. Sp. 74: *ὥστε καὶ τὸ ζῶον, ἐπειδή φαμεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰ μὲν κατὰ τὸν πρῶτον τρόπον* (sc. *εἰ ἐκ τῶν μερῶν*, wie etwa das Haus aus Ziegeln oder der Körper aus Fleisch und Knochen besteht), *οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλου, ... ἀλλὰ παρακείσεται ἡ ψυχὴ ἢ ὅλη ὅλῳ τῷ σώματι, ἢ τὰ μόρια τοῖς μορίοις, ὅπερ οὐδ' ἐννοῆσαι δυνατόν.*

[2]) Vgl. Stob. a. a O. (als chrysippische Lehre): *κρᾶσιν δ' εἶναι λέγουσι δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ὑγρῶν δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν τῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων ὑπομενουσῶν . . . . .* 378: *συνεκφαίνεσθαι . . . . . ἐκ τῶν κράσεων τὴν ἑκάστου τῶν συγκραθέντων ὑγρῶν ποιότητα, οἷον οἴνου μέλιτος ὕδατος ὄξους τῶν παραπλησίων. ὅτι δ' ἐπὶ τοιούτων κράσεων διαμένουσιν αἱ ποιότητες τῶν συγκραθέντων, πρόδηλον ἐκ τοῦ πολλάκις ἐξ ἐπιμηχανήσεως ἀποχωρίζεσθαι ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων. ἐὰν γοῦν σπόγγον ἠλαιωμένον καθῇ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκραμένον, ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἴνου ἀναδραμόντος τοῦ ὕδατος εἰς τὸν σπόγγον.*

[3]) Bekannt ist der platonische Ausspruch Phaedo 62 B: *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ἄνθρωποι,* der Leib sei die Fessel, welche uns drückt; die Seele habe die Herrschaft über den Körper. Alcib. 130 C: *Ἐπειδὴ δὲ οὔτε σῶμα οὔτε τὸ*

nicht. Es sei doch das Gewand nicht eins mit demjenigen, welcher es trägt! Eine annehmbare Lösung dieser schwierigen Frage will er aber bei Ammonius, dem Lehrer Plotin's, gefunden haben; ihm entlehnt er die nun folgende Auseinandersetzung. [1])

συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος, λείπεται, οἶμαι . . . . . μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν. Ax. 365 E: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ.* Ähnliche Gedanken finden sich bei den Neuplatonikern. Über Plotin vgl. Zeller V[3], S. 577: „Die eigentliche Substanz des Menschen jedoch, der wahre Mensch, ist nur unsere höhere Natur." Plotin I, 1. 9. S. 10. *ἀλλ' εἰ ἡμεῖς ἡ ψυχή* und 3. S. 2: *χρωμένη μὲν οὖν σώματι* (sc. *ἡ ψυχή*), *οἷα ὀργάνῳ* u. a. Stellen. Vgl. Porphyr. de antro nymph. c. 14: *καὶ χιτών γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἠμφίεσται,* wo also das von Nemesius Plato zugeschriebene Bild gebraucht wird. Nebenbei bemerkt, berichtet N. von Plato dasselbe wie hier auch S. 37 = 10: *Πλάτων δὲ οὐ δοκεῖ λέγειν τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ συναμφότερον, ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλὰ ψυχὴν σώματι τοιῷδε χρωμένην.*

[1]) Die nun folgendo Darlegung will Nemesius nach eigener Angabe Ammonius entnommen haben. Wir verweisen bezüglich dieses Citats auf das hierüber oben (S. 17, 2 ff.) Gesagte. Besonders machen wir auf die von Vacherot auch in Hinblick auf dieses Citat aufgestellten drei Thesen aufmerksam. Vacherot nimmt die Existenz einer bestimmten Tradition im Bereich der neuplatonischen Schule an. Diese Tradition soll Nemesius hier benutzt haben. Diese Annahme hat Manches für sich; denn, wenn auch vielfache, geradezu auffallende Anklänge an plotinische und porphyrische Lehren sich in diesem Citate finden, so ist gegenüber der bestimmten Versicherung des Nem., dass er aus Ammonius schöpft, hier an eine blosse Wiedergabe dieser Lehren Plot.'s und Porph.'s kaum zu denken. Porphyr wird ja in demselben Kapitel noch besonders erwähnt und citiert, und ihm im wesentlichen, ja fast wörtlich dasselbe in den Mund gelegt, was Nemesius in diesem Citate hier als Lehre des Ammonius hinstellt; es wird also ganz ausdrücklich zwischen der Lehre des letzteren und der des Porphyr geschieden. H. v Arnim hat nun (Rhein. Museum Bd. 42 S. 276—285) auf Grund dieser teilweisen (s. S. 63, 2) von *καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσαν* beginnenden wörtlichen Übereinstimmung beider Citate, von denen das zweite von N. ansdrücklich als aus den *„ζητήματα σύμμικτα"* Porphyr's entnommen bezeichnet wird, die Identität beider behauptet; danach bestände der ganze Unterschied zwischen beiden also nur darin, daß ein und dasselbe einmal dem Ammonius, das andere Mal dem Porphyr in den Mund gelegt würde. — Allerdings muß man eine so wörtliche (übrigens sich aber doch nur auf einen Satz erstreckende) Übereinstimmung auffallend finden. Ob man aber daraus allein schon eine Identität der beiden Citate herleiten darf? Wir finden ja doch auch im weiteren Verlauf des aus Ammonius hergenommenen Citats ganz frappante, ja, wörtliche Anklänge an plotin. und porphyr. Lehren (s. S. 63, 3, 4; S. 64, 1, S. 65, 1. bes. 2)! Ferner scheidet N. ganz ausdrücklich zwischen der Lehre des Ammonius und der Porphyr's; außerdem spricht

Das Übersinnliche sei seinem Wesen nach so beschaffen, daß es mit den zu seiner Aufnahme geeigneten Dingen voll-

---

Ammonius dem Übersinnlichen (νοητόν) die später näher ausgeführte Vereinigungsart zu, während Prophyr mehr allgemein von zwei Substanzen spricht, welche sich miteinander in der von Ammonius angegebenen Weise vereinigen sollen. Auf Grund dieser offenbar nur teilweise wörtlichen Übereinstimmung können wir eine Identität beider Citate nicht statuieren. Zu demselben Resultat gelangt auch Ed. Zeller in seiner Abhandlung „Ammonius Sakkas und Plotinus (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII. Heft 3. S. 395 ff.). indem er die Texte beider Stellen miteinander vergleicht. Zeller macht darauf aufmerksam, daß Nem. S. 133 die Anfangsworte der Stelle, die er S. 139 aus Porphyr anführt, durch andere ersetzt, ferner daß er „ζωήν“ statt des durch Priskian „Solutiones ad Chosroën regem“ als echt erwiesenen „ἐνέργειαν“ hat. v. Arnim hat nämlich in den eben erwähnten „Solutiones“ Priskian's einen Abschnitt gefunden, welcher dem Sinne nach und zum Teil auch wörtlich dem III. Kapitel des Nemesius entspricht; bald biete Nem., meint Arnim, bald Prisk. mehr. Es sei aber anzunehmen, daß Prisk. in diesem Abschnitt die ζητήματα σύμμικτα Porphyr's benutzt habe, eine Behauptung, gegen welche (s. den näheren Nachweis Rh. Mus. a. a. O.) nach unserer Ansicht wohl nichts Stichhaltiges vorgebracht werden kann. Ihr schließt sich auch Zeller a. a. O. an. Nur glaubt er nicht, wie v. Arnim, an eine unmittelbare, sondern nur an eine mittelbare Benutzung des genannten porphyrischen Werkes durch Priskian und insbesondere durch Nemesius, und zwar aus zwei Gründen, die er S. 304 ff. a. a. O. ausführlicher bespricht: 1. Es giebt in der ganzen uns bekannten Litteratur der neuplatonischen Schule keinen einzigen authentischen Bericht über die Lehre des Ammonius Sakkas; 2. Dürften wir Nemesius' Ausführungen S. 129 ff. auf Ammonius zurückführen, so müßte die spätere Entwickelung der neuplat. Lehre schon diesem angehören; dafür finden wir aber bei den unmittelbaren Schülern dieses Neuplatonikers Longin und Origenes keinen Anhalt, im Gegenteil treten diese Männer den neuen Lehren, wie sie insbesondere Plotin vortrug, ausdrücklich entgegen. — Auch wir müssen uns diesen zwingenden Gründen gegenüber zu der Ansicht Zeller's bekennen, vermögen ihm aber darin nicht beizustimmen, daß Hierokles eben jene unmittelbare Quelle des Nem. für dieses Citat sein soll. Wir glauben nämlich die Schrift des Nem. in die letzte Hälfte des IV. Jahrhunderts oder spätestens in den Anfang des V. Jahrhunderts setzen zu müssen (s. hierüber Einleitung; vgl. auch S. 17, 1). Allerdings spricht die psychologische Terminologie (das Wort „ἀσύγχυτος“), die wir bei Nem. finden, wie Zeller bemerkt, „für ein jüngeres Alter der Schrift“, aus der N. seinen Bericht über Ammon. entnommen hat; indes ist das doch noch kein Beleg dafür, daß gerade Hierokles die Unterlage des nemes. Citats bildet. Zeller selbst giebt ja Porphyr als den Urheber des „ἀσύγχυτος“ an, N. kann sich demnach diesen Ausdruck, der vielleicht auch in die neuplatonische Schule Eingang gefunden hat, von Porphyr geliehen haben. Man ist doch nicht genötigt, anzunehmen, Nem. verdanke gerade dem Hierokles diese Terminologie! Unhaltbar sind die Ausführungen von Arnim's, wonach Porphyr aus Theodotus' Sammlung

kommen eins werden kann (und hierin gleicht es den Elementen), ohne sich dabei mit den Dingen zu vermischen und seine Eigentümlichkeit [1]) einzubüßen (und hierin gleicht es dem durch bloße Vermengung Verbundenen). Bei Körpern bewirkt ja das vollständige Einswerden (*ἕνωσις*) eine Veränderung der Bestandteile, so daß aus ihnen ein neuer Körper entsteht (es wandeln sich z. B. Speisen in Blut, dieses [2]) in Fleisch und andere Körperteile). Nicht so beim Übersinnlichen. Bei diesem kann wohl eine *ἕνωσις*, aber niemals eine Substanzveränderung Platz greifen. Drohe dem Übersinnlichen eine solche Umwandlung, so stehe es entweder von der Verbindung ab, oder versinke in den Abgrund des Nichts. Der letztere Fall ist nun beim Übersinnlichen, welchem ja Un-

---

der Vorträge des Ammonius seine Mitteilungen über die Lehre des Letzteren geschöpft habe. Einen überzeugenden Nachweis für die Unhaltbarkeit dieser Ansicht führt Zeller a. a. O. S. 300 ff.

Die direkte Quelle, woraus Nem. die Lehre des Ammonius zugeflossen ist, vermögen wir somit nicht anzugeben, daher auch nicht über die Treue der Wiedergabe neuplatonischer Lehren des Ammonius etwas ganz Sicheres auszumachen. Eines ist sicher, daß sich dieser Bericht des Nem. indirekt aus Porphyr's „*ζητήματα σύμμικτα*“ herleitet. Die Fixierung einer bestimmten Tradition über die Lehre des Ammonius durch Porphyr in dem ebengenannten Werk glauben wir nicht ganz von der Hand weisen zu dürfen, ja, wir halten diese Annahme für wahrscheinlicher, als die Zeller'sche Hypothese, wonach Hierokles eben diese Niederschrift der neuplatonischen Lehre nur mißverständlich für einen Abriß der Lehre des Ammonius genommen und dem Nemesius als unmittelbare Quelle hierin gedient haben soll.

Wir werden somit den von S. 125 bis S. 129 (wo die Auseinandersetzung des Ammonius ihren Anfang nimmt) reichenden Absatz dem Porphyr zuteilen müssen; das dann folgende Citat aus Amm. muß ebenfalls von Porphyr herrühren, nur daß es nicht in erster Linie die Lehre Porphyr's selbst, sondern die des Hauptes der neuplatonischen Schule enthält. Porphyr ist sonach die Quelle, woraus unserem Philosophen die Ansichten des Ammonius zugeflossen sind. Jedenfalls hat Porphyr mit der Wiedergabe der Lehren des Ammonius auch seinen eigenen Ansichten Ausdruck verleihen wollen, woraus sich dann der mannigfache Parallelismus zwischen anderen porphyrischen Stellen und diesem Citat aus Ammonius leicht erklärt.

[1]) Vgl. Porphyr. sent. 33: *τοῦ δὲ ὄντως ὄντος, καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκότος αὐτοῦ* (im Gegensatz zu dem *αἰσθητόν* und *ἔνυλον*) *τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον, ὡσαύτως τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, τὸ ἐν ταυτότητι οὐσιῶσθαι, τὸ ἀμετάβλητον εἶναι κατ' οὐσίαν.*

[2]) Dieselbe Ansicht erwähnt N. als aristotelisch S. 146 = 63. Arist. de somno 3. 456 a 34: das Blut sei „*τροφὴ πᾶσιν ζῴοις ἀναίμοις ἐσχάτη,*“ part anim. II, 4. 650 a 34: aus dem Blute nehmen *τὰ μόρια τῶν ζώων τὴν αὔξησιν;* 650 b 8 u. a. Stellen.

sterblichkeil zukommt, undenkbar. Nehmen wir nur an, daß die Seele, welche doch Leben ist,[1]) durch die Verbindung eine Wesensveränderung erleiden sollte, so wäre sie nicht mehr Leben, könnte also auch dem Leibe kein Leben spenden, brächte ihm keinen Nutzen. Sie kann sonach nie, infolge Einswerdens mit etwas Anderem, einer Veränderung unterliegen. Ist somit das Übersinnliche für eine Umwandlung seines Wesens ganz und gar unzugänglich, so kann es auch nicht, schließt Ammonius, durch Verbindung mit anderen Dingen seines Seins verlustig gehen.[2])

Die Thatsache nun einer wirklichen Einigung von Leib und Seele läßt sich nicht ableugnen; sie wird ja augenscheinlich durch die Teilnahme unserer Seele an den Zuständen des Leibes (*συμπάθεια*) bestätigt.[3]) Das ganze Tier nimmt an seinen eigenen Zuständen als ein Sein teil. Ebenso augenscheinlich findet der Neuplatoniker auch die andere Thatsache erwiesen, daß die Seele trotz ihrer Verbindung mit dem Leibe unvermischt (*ἀσύγχυτος*) bleibt. Sie trennt sich ja von dem Leibe z. B. im Schlafe, so

---

[1]) Diesen platonischen und neuplatonischen Gedanken haben wir Nemesius schon früher entwickeln sehen. Auf diesen Satz gründet Plato seine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Zell. II, 4. S. 825, 827, 831). Vgl. Plotin IV, 7. 2. 457: *πᾶν τε τὸ λυόμενον σύνθεσιν εἰς τὸ εἶναι εἰληφὸς ταύτῃ διαλύεσθαι πέφυκεν ᾗ συνετέθη. ψυχὴ δὲ μία καὶ ἁπλῆ ἐνεργείᾳ οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις· οὐ τοίνυν ταύτῃ φθαρήσεται.* Porphyr. sent. 39 nennt die Seele *εἶδος ζωτικόν.*

[2]) Vgl., was Plotin IV, 2. 1. 362 sagt: die Seele ist eine *ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα οὐσία.* Ebd. 7, 9. 463: *αὐτὴ δὲ* (sc. *ἡ ψυχή*) *ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ᾽ ἑαυτῆς ἔχουσα, ἓν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ᾽ ἑαυτῆς ἔχουσα . . . . . Δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσιν. Ἔνθα δὴ καὶ τὸ θεῖον ἅπαν καὶ τὸ μακάριον ἱδρῦσθαι δεῖ ζῶν παρ᾽ αὑτοῦ καὶ ὂν παρ᾽ αὑτοῦ, πρώτως ὂν καὶ ζῶν πρώτως, μεταβολῆς κατ᾽ οὐσίαν ἄμοιρον, οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον.*

[3]) Bei dem Kapitel über das Wesen der Seele haben wir Nemesius zu der Frage einer *συμπάθεια* zwischen Seele und Leib eine passive, unentschiedene Stellung einnehmen sehen; er begnügte sich damit, zu konstatieren, daß diese Frage von den *ἐνδοξότεροι ἄνδρες* in verneinendem Sinne beantwortet wird. Hier pocht er, vorausgesetzt, daß er sich, wie sicher anzunehmen ist, mit den Ausführungen des Ammonius identifiziert, auf diese Thatsache einer Teilnahme der Seele an den Zuständen des Körpers, um die innige Verbindung zwischen beiden darzuthun. Er stellt sich somit auf die Seite des von ihm hier ja benutzten Ammonius und in Gegensatz zu den „berühmteren Männern“, bei welchen er in erster Linie an Plotin gedacht haben dürfte (s. S. 25, 2).

daß der Körper wie tot da liegt. Nur soviel Leben haucht sie ihm ein,[1]) als es gerade zu seiner Erhaltung notwendig ist, während sie selbst, für sich allein in den Träumen thätig, die Zukunft weissagt[2]) und mit dem Übersinnlichen in nahe Beziehungen tritt. Denselben Vorgang wie beim Schlafe können wir beobachten, so oft die Seele sich ganz für sich allein mit aller Macht auf die Betrachtung des Übersinnlichen wirft;[3]) auch dann trennt sie sich, soweit es angängig, von dem Leibe und bleibt für sich ganz allein. Als unkörperliche Substanz dringt sie nämlich durch den ganzen Leib, bleibt aber dabei in ihrer eigentümlichen Wesenheit unversehrt und bewahrt sich die ihr als Seele zukommende Einheit. Alles, worin sie weilt, wandelt sie nach ihrem Denken und Wollen,[4]) ohne sich selbst irgendwie umwandeln zu lassen[5]) (*μὴ τρεπομένη*). So gleicht sie denn der

---

[1]) Etwas näher schildert Nemesius die Lebensthätigkeit der Seele im Schlafe S. 97 = 41.

[2]) Nemesius spricht wie hier so auch an anderen Stellen der Menschenseele das Vermögen zu, die Zukunft vorauszusehen. S. 65 = 27: *μηδὲν ὑπὸ τοῦ σώματος ἐμποδιζόμενος προφητεύει τὰ μέλλοντα* (sc. *ὁ ἄνθρωπος*). S. 201 = 91 schreibt er der Denkkraft das Vermögen zu, uns durch Träume die Zukunft zu enthüllen; die Pythagoreer sollen dies nach dem Vorbild der Hebräer für die einzig wahre Weissagung halten. Auch S. 337 = 163 erwähnt er die *προφητεία* und die *πρόγνωσις*: *πολλαί τε προγνώσεις καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐξηνέχθησαν*. Er mag in erster Linie an die weissagenden Träume des Alten Testaments gedacht haben, sowie an die Propheten; jedoch ist seine Ausdrucksweise zum Teil so gehalten, daß man wohl mit Recht annehmen darf, der christliche Bischof habe den Träumen eine gewisse Bedeutung in Hinblick auf zukünftige Ereignisse beigelegt. Besonders auffallend ist ja die Stelle 201 = 91, wo er die Denkkraft durch die Träume das Zukünftige schauen lässt. Er mag sich in diesem Punkte von Porphyr und Plotin (Zeller V³, S. 629) haben in etwa beeinflussen lassen. Diese beiden Männer verteidigten ja die Weissagung, wie auch Plato Tim. 71 E die Leber als Organ des *μαντεῖον* gelten lassen will. Auch die Pythagoreer und Stoiker waren Anhänger der Wahrsagung.

[3]) Vgl. S. 64 = 26: *οὐρανὸν ἐμβατεύει τῇ θεωρίᾳ* (sc. *ὁ ἄνθρωπος*).

[4]) Matthaei will statt *τρέπουσα . . . κατὰ τὴν ἑαυτῆς ζωήν* lieber *τρέπουσα . . . κατὰ τὴν ἑαυτῆς βουλήν* lesen (loco *ζωήν* conjicio *βουλήν*). Die matthaeische Vermutung kann sich auf keinen Codex stützen; alle Codices haben *ζωήν*. Aber es liegt auch kein innerer Grund vor, die Lesart *ζωήν* zu beanstanden: „Die Seele verändert, bewegt, wandelt den Leib nach ihrem Leben." Ihr Leben nun äußert sich auch in der Verstandes- und Willensthätigkeit. Der Ausdruck „Leben" umfaßt also Denken und Wollen, umfaßt also auch die „*βουλή*".

[5]) Ganz dasselbe berichtet uns Nemesius aus den „*ζητήματα σύμμικτα*"

Sonne, welche durch ihren Glanz die Luft in Licht verwandelt, sie lichtartig macht, so daß einswerden Licht und Luft, so daß beide sich miteinander verbinden, aber dennoch unvermischt bleiben.[1]) In ähnlicher Weise wird auch die Seele eins mit dem Leibe, bleibt indes trotzdem ganz und gar unvermischt. Während jedoch die Sonne, als ein vom Raum umgrenzter Körper, nicht überall dort sich befinden kann, wo ihr Licht ist, sondern dem an das Holzscheit oder an die Fackel wie an einen Ort gebundenen Feuer gleicht, dringt die Seele, weil unkörperlich und vom Raume nicht umschrieben, mit ihrem Licht ganz durch den ganzen Leib. In jedem von ihr durchleuchteten Körperteil ist sie ganz zugegen.[2]) Denn nicht sie wird vom Leibe, sondern der Leib von ihr beherrscht; sie ist in ihm nicht wie in einem Gefäß oder Schlauch, vielmehr ist der Leib in ihr.[3]) Dem

---

des Porphyrius S. 140 = 60, also etwas weiter unten: *οὐκ ἀπογνωστέον οὖν, ἐνδέχεσθαί τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας, καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἕν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην, καὶ τὸ καθ᾽ ἑαυτὴν ἓν διασώζουσαν· καὶ τὸ μεῖζον· αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα, ἐν οἷς ἂν γίγνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ.*

[1]) Ein ähnliches Bild bei Plotin IV, 3. 22. 388: *ἆρ᾽ οὖν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρεῖναι αὐτήν, ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι; καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι᾽ ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἕστηκε μὲν αὐτό, ὁ δὲ παραρρεῖ· καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς, ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχων, ἕως δὲ ἔστιν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὥστε ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν, ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτί, ἤπερ τὸ φῶς ἐν ἀέρι.* 23: *τοῦ σώματος πεφωτισμένου τοῦ ἐμψύχου ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἄλλο ἄλλως μεταλαμβάνειν αὐτοῦ μέρος.*

[2]) Matthaei liest: *ἡ δὲ ψυχή . . . ὅλη δι᾽ ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς.* Der Sinn wäre danach ein wenig gezwungen: die Seele dringt ganz durch den ganzen Leib und durch ihr eigenes Licht. Ich möchte mich für die Lesart D. 1. entscheiden: *χωρεῖ μετὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς,* weil sie einen passenderen Sinn ergiebt: „Die Seele dringt ganz durch den ganzen Leib mit dem Lichte ihrer selbst." Dann erklärt es sich auch, wie N. gleich darauf von einem *μέρος φωτιζόμενον* des Leibes sprechen kann. Auch Plotin bezeichnet ja (vgl. S. 63, 3.) den beseelten Leib als *„ὑπὸ ψυχῆς πεφωτισμένον"*. Vgl. Plotin IV, 1. 361: *εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα δοῦσα* (sc. *ἡ ψυχή*) *αὐτὴν μὴ μερισθεῖσα, ὅλη εἰς ὅλον τῷ ἐν παντὶ εἶναι μεμέρισται.* 2, 1. 363: *ἀλλὰ μεριστὴ μέν* (sc. *ἡ ψυχή*), *ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτῶν ὅλη.* Vgl. Porphyr. sent. 31: *ὅτι πανταχοῦ οὖσα* (sc. *ἡ ψυχή*) *τοῦ σώματος ἔστιν οὐδαμοῦ.*

[3]) Vgl. Plot. IV, 3. 20. 386: *ὅλως μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν οὐδὲ πᾶσαν φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι τῷ σώματι· περιεκτικὸν μὲν γὰρ ὁ τόπος καὶ περιεκτικὸν σώματος . . . ἡ δὲ ψυχὴ οὐ σῶμα, καὶ οὐ περιεχόμενον μᾶλλον ἢ περιέχον οὐ μὴν οὐδ᾽ ὡς ἐν ἀγγείῳ . . . . . οὐ μὴν οὐδ᾽ ὡς μέρος ἐν ὅλῳ.*

Übersinnlichen kann ein Körper keine Schranken setzen; es durchdringt und durchwandelt ihn, ohne sich an einen körperlichen Ort (*σωματικὸς τόπος*) binden zu lassen. Das Übersinnliche ist nur an einem intelligiblen Orte (*νοητὸς τόπος*); es sei nämlich entweder in sich oder in dem über ihm stehenden Übersinnlichen. Diese allgemeine Bestimmung überträgt Ammonius auf die Seele, welche danach beim vermittelten Nachdenken (*λογίζεσθαι*) in sich, dagegen beim unmittelbaren Denken (*νοεῖν*) in dem Nus sein soll.[1]) Unsere Ausdrucksweise: die Seele ist im Leib, legt

---

S. 387: *σῶμα οὖν ὁρῶντες, ἔμψυχον δὲ συνιέντες . . . . ἔχειν φαμὲν ψυχὴν αὐτό, ἐν αὐτῷ ἄρα τῷ σώματι τὴν ψυχὴν εἶναι ἀκολούθως ἂν λέγοιμεν. εἰ δὲ ὁρατὸν ἡ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντη τῇ ζωῇ . . . . οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ᾽ ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ μὴ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον*, d. h. also der Körper in der Seele. 22. 388: *διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεὶς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ, φησὶ τὸ μέν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ τὸ σῶμα, τὸ δὲ ἐν ᾧ σῶμα μηδέν . . . . . Καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν ὁ αὐτὸς λόγος.* Zeller V [3]. S. 581. Vgl. noch Porphyr. sent. 8: *ἔδησεν μὲν φύσις σῶμα ἐν ψυχῇ· ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν ἐν σώματι.* sent. 29: *Τὸ ἀσώματον, ἂν ἐν σώματι κατασχεθῇ, οὐ συγκλεισθῆναι δεῖ, ὡς ἐν ζωγρείῳ θηρία· συγκλεῖσαι γὰρ αὐτὸ οὐδὲν οὕτω δύναται καὶ περιλαβεῖν σῶμα, οὐδ᾽ ὡς ἀσκὸς ὑγρόν τι ἕλκει ἢ πνεῦμα·* 31: *σῶμα δὲ καὶ ἐν ψυχῇ, καὶ ἐν θεῷ . . . . καὶ ἡ ψυχὴ οὐ σῶμα, οὔτε ἐν σώματι, ἀλλ᾽ αἰτία σώματος.*

[1]) Diese Unterscheidung zwischen *νοεῖν* und *λογίζεσθαι* tritt besonders bei Plotin hervor. Ihm gehört diese Scheidung zwischen *νοεῖν* und *λογίζεσθαι* an; letzteres (Zell. V [3], S. 607 ff.) sei auf die Erkenntnis des Seienden gerichtet, die Seele unterscheide vermittelst dieses Denkens die Ideen, das Wesen der Dinge und die obersten Gattungen. Höher als dieses *λογίζεσθαι* steht Plotin das unmittelbare Wissen (*νοεῖν*) vom Übersinnlichen. Die Prinzipien eines höheren Wissens entlehne die Seele dem *νοῦς*; dieses Wissen sei „eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung des Denkbaren, der übersinnlichen Wesenheit ist." Porphyrius (Zeller S. 655) nimmt ein diskursives und ein intuitives Denken an (*διάνοια* und *νοῦς*), wie schon Aristoteles ein vermitteltes Denken oder das Wissen und ein unmittelbares Denken kennt, welch' letzteres sich auf die „reinen Begriffe als solche, auf die unbeweisbaren Voraussetzungen alles Wissens" beziehe (Zeller III [3], S. 579 u. 190). Nach Plato hat es der *νοῦς* nur mit reinen Begriffen, den Ideen, zu thun, das vermittelte Denken nennt Pl. *διάνοια* oder *ἐπιστήμη* (Zeller II [4], S. 637,3 und Überweg I [7], S. 162). — Selbstverständlich denkt Nemesius nicht daran, den Nus als dritten Bestandteil des Menschen einzuführen wenn er die Ausdrücke des Amm. sich aneignet: *ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ* (sc. *γίγνεται ἡ ψυχή*). N. will ja in diesem Kapitel nur „*περὶ ἑνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος*" sprechen und S. 66 = 28 erklärt er, der Mensch bestehe aus Leib und Seele („*ὡς ὁ κοινὸς ὑποβάλλει λόγος*"). Vgl. Plot. VI, 7. 35. 726: *καίτοι νοῦς γενομένη* (sc. *ἡ ψυχή*)

er dahin aus, daß die Seele in ihm nicht wie in einem Orte sei, sondern es soll dieser Ausdruck nur ein Verhalten (σχέσις) derselben bezeichnen. Sie soll im Leibe sein, wie man von Gott sagt, daß er in uns ist. Nur durch die Beziehung und durch die Neigung zu etwas hin (τῇ πρός τι ῥοπῇ) ist sie an den Leib gebunden,[1]) wie etwa jemand an seine Geliebte nicht körperlich und nicht räumlich, sondern durch eine bloße Beziehung (κατὰ σχέσιν) gefesselt ist. Der Seele kommt ja keine Größe (ἀμέγεθες), keine Masse zu (ἄογκον), sie ist ein unteilbares Sein (ἀμερές), kann somit von einem Teil des Raumes, welcher ja zugleich mit und an einer Masse subsistiert, nicht umschlossen werden.[2]) Der Ort ist nämlich die Grenze des Um-

---

αὐτὴ θεωρεῖ, οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ. Es erinnern die Worte des Amm. auch an Porphyr. sent 17: εἰς δὲ ἑαυτὴν εἰσδῦσα (sc. ἡ ψυχή) πρὸς τὸν νοῦν [ὡς] ἐν ταῖς νοήσεσι γίνεται und an sent. 10: ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς (sc. νοοῦμεν). Vgl. noch Stob. Ecl. I, 49, 36 (Wachsmuth) aus Jambl.'s „περὶ ψυχῆς".

[1]) Vgl. Plotin IV, 3. 20. 386 (citiert oben); ferner Porphyr. sent. 3: Τὰ καθ' ἑαυτὰ ἀσώματα, οὐ τοπικῶς παρόντα τοῖς σώμασι, πάρεστιν αὐτοῖς ὅταν βούληται, πρὸς αὐτὰ ῥέψαντα, ᾗ καὶ πέφυκε ῥέπειν. ἀλλὰ τοπικῶς αὐτοῖς οὐ παρόντα, τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς. sent. 7: ψυχὴ καταδεῖται πρὸς τὸ σῶμα τῇ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὰ πάθη τὰ ἀπ' αὐτοῦ. sent. 28: διαθέσει τοίνυν ποιᾷ ἐκεῖ εὑρίσκεται (sc. τὸ ἀσώματον), ὅπου καὶ διάκειται, τόπῳ ὂν πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ. In sent. 31. finden wir eine Art Vergleich zwischen der Gegenwart Gottes und der unserer Seele im Leibe gezogen: Ὁ θεὸς πανταχοῦ, ὅτι οὐδαμοῦ· καὶ ὁ νοῦς πανταχοῦ, ὅτι οὐδαμοῦ· καὶ ἡ ψυχὴ πανταχοῦ, ὅτι οὐδαμοῦ . . . . . Καὶ ψυχὴ ἐν νῷ τε καὶ θεῷ πανταχοῦ, καὶ οὐδαμοῦ ἐν σώματι. Über Porph. vergl. Zeller V² S. 650: „Nur in der Hinneigung des Willens bestehe, wie im wesentlichen Plotin gelehrt hatte, das Sein des Unkörperlichen im Körperlichen und daher auch das Sein der Seele im Leibe." Über Plotin s. S. 580. Im wesentlichen ist also Ammonius in diesem Punkte mit seinen Schülern eines Sinnes, nur daß er nicht, wie besonders Porphyr (sent. 4. und 29.) es thut, durch die Neigung der Seele zum Körperlichen eine niedrigere, dem Körper verwandte Kraft erzeugt werden und erst so die Vereinigung von Leib und Seele zu stande kommen läßt.

[2]) Vgl. Porphyr. sent. 2: Τὰ καθ' ἑαυτὰ ἀσώματα, αὐτὸ ὃ κρεῖττον πάντός ἐστι σώματος καὶ τόπου, πανταχῇ ἐστιν· οὐ διαστατῶς, ἀλλ' ἀμερῶς. sent. 28: οὐδὲ τοπικῶς διέρχεται τὸ ἀσώματον ὅπου βούλεται· ὄγκῳ γὰρ συνεφίσταται τόπος (Nemes. S. 136= 59: ὄγκῳ γὰρ τόπος συνυφίσταται) . . . . τὸ δὲ ἄογκον καὶ παντελῶς ἀμέγεθες ὑπὸ τῶν ἐν ὄγκῳ ἀκράτητον, τοπικῆς τε κινήσεως ἄμοιρον. sent. 35: τῷ δὲ νοητῷ κόσμῳ, καὶ ὅλως τῷ ἀΰλῳ καὶ καθ' αὐτὸ ἀσωμάτῳ, ἀόγκῳ ὄντι καὶ ἀδιαστάτῳ, οὐδ' ὅλως τὸ ἐν τόπῳ πρόσεστιν. ὥστε τὸ

schließenden, vermöge welcher dieses das Umschlossene umschließt, die Seele aber ist über jede räumliche Umgrenzung erhaben.[1]) — Falsch wäre es nun, daraus zu schließen: „Also ist meine Seele überall, in Rom und Alexandrien“; denn man bezeichnet ja damit wieder einen bestimmten Ort. Die Seele ist aber überhaupt nicht an einem Ort, sondern steht nur in Beziehung (ἐν σχέσει). Nur mißbräuchlich sagt man von dem Übersinnlichen: „Es ist dort“, weil es eben dort thätig ist; statt der Beziehung und der Thätigkeit setzt man den Ort. Richtiger wäre es jedenfalls zu sagen: die Seele wirkt dort, als: die Seele ist dort.[2]) Damit schließt die von dem christlichen Bischof aus Ammonius herübergenommene Darlegung.

Sehen wir nun zu, welchen Standpunkt Nemesius selbst zu dieser Frage einnimmt, so könnte man auf den ersten Blick den Eindruck gewinnen, als hätte er nur einen historischen Bericht über die Lehre des Ammonius liefern wollen[3]). Allein der verhältnismäsig breite Raum, den der christliche Bischof diesen Aus-

---

εἶναι πανταχοῦ τῷ ἀσωμάτῳ οὐκ ἦν τοπικόν. 37: ὡς οὖν τὸ ὄντως ὂν πρὸς ὄγκον ἀμέγεθες καὶ ἄογκον, οὕτω τὸ σωματικόν u. s. w. Vgl. noch sent. 36, ferner Plotin IV, 2. 1. 363 (schon oben citert); IV, 2. 1. 362: ἡ δέ (sc. ψυχή) ἐστιν . . . οὐσία, οὐδαμῇ μερισμὸν δεχομένη, ἀμερής τε καὶ ἀμέριστος, διάστημά τε οὐδὲν δι' ἐπινοίας δεχομένη, οὐ τόπου δεομένη οὐδ' ἔν τινι τῶν ὄντων γινομένη οὔτε κατὰ μέρη οὔτε κατὰ ὅλα. IV, 7. 12. 466: ἀλλ' οὐκ ὄγκος τις οὐδὲ ποσὸν ἐδείχθη ἡ ψυχή.

[1]) Vgl. Plotin IV, 3. 20. 386 (wie oben citiert). Themist. de an. Sp. 265: ὁ γὰρ κυρίως λεγόμενος τόπος τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος ἔν τινι μέν· ἐν γὰρ τῷ σώματι, οὗ μέρος ἢ πέρας ἐστίν. 268: (sc. ὁ τόπος ἐστίν) τὸ πέρας καὶ ἔσχατον τοῦ περιέχοντος ὃ τοῦ σώματος ἅπτεται, ὃ περιέχει. Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 131: οἱ δὲ περιπατητικοί φασιν εἶναι τόπον τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος, καθὸ περιέχει, und eine ähnliche Definition schreibt er adv. math. X, 30 ebenfalls den Peripatetikern zu. Vgl. Plut. plac. phil. I, 19. 2. und Stob. Ecl. I, 18. 1c (Wachsmuth); sie bringen aristotelische Bestimmungen ähnlicher Art über den Raum.

[2]) Vgl. Plotin VI, 4. 16. 659: καὶ νῦν οὗ τὸ σῶμα ἡμῶν καὶ ἐν ᾧ τόπῳ κἀκείνη (sc. ψυχή) λέγεται ἐκεῖ. Nach Zeller V³, S. 581 lehrte er, man könne strenggenommen nur die Gegenwart gewisser physischer Kräfte teils im ganzen Leibe, teils in bestimmten Organen desselben behaupten; jedoch sei dabei nicht an eine wirkliche Teilung der Seele zu denken, diese wirke vielmehr als Ganzes. Nach Aristoteles (Zeller III³, S. 487) ist die Seele die im Leibe wirkende Kraft, der Leib das natürliche Werkzeug der Seele.

[3]) Er leitet nämlich das Citat aus Ammonius mit den Worten ein (S. 129 = 56): Ἀμμώνιος . . . τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο.

führungen des Neuplatonikers widmet, der Umstand, daß er allen anderen Lösungen der schwierigen Frage ein entschiedenes Nein entgegensetzt, sowie endlich der Umstand besonders, daß er die von Ammonius und im wesentlichen auch von Porphyr (S. 140 = 61) [1]) gebrachte Lösung der Frage nicht zurückweist, sondern im Gegenteil gleich darauf zur Klarlegung der hypostatischen Union beider Naturen in Christus verwendet, lassen uns mit Gewißheit, wenigstens mit recht hoher Wahrscheinlichkeit, erkennen, daß der christliche Philosoph in diesem Punkte seiner Seelenlehre in die Fußstapfen des Hauptes der neuplatonischen Philosophie tritt. Er schöpft also wieder, wie auch schon bei seiner Wesensbestimmung der Seele, aus dem Born der neuplatonischen Lehren; die Ausführungen des Ammonius stimmen ja auffallend mit plotinischen und porphyrischen Äußerungen und Ansichten überein. Nemesius läßt indes nicht (im Gegensatz zu Plotin) eine Trichotomie im Menschen zu, hierin seinen eigenen Weg gehend. Leib und Seele sind ihm die einzigen Faktoren, aus denen der Mensch bestehen soll. Der Leib ist mehr in der Seele, als die Seele im Leibe; sie ist ganz im ganzen Leibe, ganz in jedem Teil desselben, jedoch nicht räumlich. Die Seele herrscht und gebietet über den Leib, verbindet sich mit ihm zu einem Sein, ohne sich zu vermischen oder zu verändern, lenkt und leitet ihn nach ihrem Belieben, sondert sich von ihm ab, so oft sie will, verläßt ihn aber nie ganz, es sei denn beim Tode. Das sind die Grundzüge der nemesianischen Lehre über das Verhältnis zwischen Leib und Seele. S. 137 = 60 betont er noch, wie schon früher, daß nur allzuoft die Seele ihre Herrscherkrone und ihr Scepter an den Leib abgiebt, sich von diesem in Banden schlagen läßt, doch nur, wenn es so ihr eigener Wille; es wohnt ihr ja die Kraft inne, den Leib nach ihrem Sinne zu lenken.

Wir hatten schon eines kurzen Citats aus Porphyr's „*ζητήματα σύμμικτα*“ [2]) Erwähnung gethan. Porphyr spricht darin

---

[1]) N. nennt S. 140 = 61 die porphyrische Darlegung sogar „*ἀληθὴς λόγος.*“

[2]) Dieses Werk, aus dessen zweitem Kapitel Nemesius sein Citat entlehnt haben will, ist verloren gegangen. Benutzt wird dieses Citat von Zeller V [3], S. 651 zur Darstellung der Lehre des Porphyrius; wir sehen hier wieder, daß Nemesius besondere, uns jetzt unbekannte Quellen zu Gebote standen.

über die Vereinigung von Leib und Seele, wie Nemesius ausdrücklich wohl deshalb bemerkt, weil in dem Citat selbst nur ganz allgemein von der Vereinigung zweier Substanzen miteinander die Rede ist. Es ist fast wörtlich dasselbe, was wir schon von Ammonius gehört haben: es könne eine Substanz zu einer anderen hinzukommen, um diese zu ergänzen und vollständig eins mit ihr zu werden, ohne hierbei ihrer Wesenseigentümlichkeit verlustig zu gehen; die hinzutretende Substanz gestalte und wandle sogar die andere um und verwende sie für ihre Thätigkeit (S. 140 = 61).

Was lag nun zu einer Zeit, welche, im Zeichen der christologischen Kämpfe stehend alle denkenden Männer auf die Beschäftigung mit den christologischen Dogmen mit gebieterischer Hand hinwies, für einen christlichen Bischof näher, als die eben dargelegte philosophische Lehre von der Verschmelzung zweier Substanzen (des Leibes und der Seele) zu einer (dem Menschen) für die Klarstellung der innigen Vereinigung zweier Naturen zu einer Person in Christus zu verwerten? So kann sich denn unser Philosoph die Gelegenheit nicht entgehen lassen, gegen die *Ἕλληνες*, gegen welche, und vielleicht auch für welche (s. S. 334 = 160) er schrieb, ihre eigenen Philosophen in's Feld zu führen, ihnen an der Hand ihrer eigenen Philosophie zu zeigen, wie das christliche Dogma sich sehr wohl mit der Vernunft vereinbaren lassen kann, nicht wider- sondern übervernünftig ist.[1]) Er unterzieht sich damit der Aufgabe, welche die Scholastik des Mittelalters sich stellte! Es liegt hier (bei Nemesius) im Keime also schon ein Gedanke, welcher später zu dem stattlichen Baume der scholastischen Wissenschaft emporwuchs!

Nemesius selbst steht auf dem kirchlich-orthodoxen Standpunkt; in seiner nun folgenden Darlegung nennt er als seine Gegner die Eunomianer (S. 142 = 61) und die *ἔνδοξοι ἄνδρες*, unter denen nur Theodor von Mopsvestia und die antiochenische Schule gemeint sein können.

---

[1]) Nemesius spricht sich S. 141 = 61 dahin aus, daß viele Hellenen die Verbindung und das Einswerden der göttlichen Natur mit der menschlichen als unmöglich und ungeziemend bezeichnen und über diesen Punkt der christlichen Lehre die Schale wohlfeilen Spottes ausgießen. Er wolle nun unter Benutzung von Aussprüchen ihrer eigenen berühmten Männer darthun, wie wenig begründet dieser Spott sei.

Er vergleicht die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus mit der Verbindung von Leib und Seele im Menschen. Auch das Wort Gottes sei trotz des Einswerdens mit dem Menschen Jesus unvermischt und unbeschränkt (ἀπερίληπτος) geblieben. Die Seele, welche zu den vielfachen Dingen zählt, scheint indes wegen ihrer Zugehörigkeit zu dem Leibe mit dessen Zuständen gewissermaßen mitzuleiden; bald herrscht sie über ihn, bald er über sie. Anders beim Gottmenschen. Das Wort Gottes kann durch seine Gemeinschaft mit dem Leib und der Seele in keiner Weise verändert werden, nimmt an der Unvollkommenheit und Schwäche beider nicht teil, teilt aber beiden von seiner Göttlichkeit mit, wird zwar eins mit ihnen, bleibt jedoch in dem Zustande, welchen es auch vor der Vereinigung besessen hat. Es ist dies eine neue Verbindungsart. Nemesius läßt das Wort Gottes trotz der Vermischung ganz und gar unvermischt (παντάπασιν ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος), unversehrt und unverändert bleiben, mit dem Menschen Jesus nicht mitleiden, sondern mitwirken. Der Logos geht dabei nicht zu Grunde, verändert sich nicht; er kann ja an keiner Veränderung irgendwie partizipieren, er bleibt (Nemesius legt darauf großen Nachdruck) unverändert (ἄτρεπτος) und unvermischt,[1]) giebt

[1]) Es sind dieses dieselben Ausdrücke, welche auch das Konzil von Chalcedon sess. 5. und 6. gegen Eutyches festgelegt hat: Ἐκδιδάσκομεν . . . ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως . . . γνωριζόμενον. Aus diesem Umstande haben Ritter und Zeller gefolgert, daß die Schrift des Nemesius wahrscheinlich in die Mitte des fünften Jahrhunderts zu setzen sei. Nur weiß sich Ritter VI, S. 462, 2 nicht zu erklären, warum hier bei Nemesius gerade Eutyches unerwähnt bleibt, gegen den sich doch die hier verteidigte und vom Konzil zu Chalcedon festgesetzte Formel „ἀσύγχυτος ἕνωσις" ja richtet. Zeller V [3], S. 458, 1 will dies damit begründen, daß die von Nemesius erwähnte Annahme der Eunomianer der eutychianischen Lehre diametral entgegenstände. Hierin muß Zeller Recht gegeben werden. Eutyches befürwortet ja eine Vereinigung beider Naturen in Christo zu einer Natur, zu einer Substanz, die Eunomianer dagegen nur eine Verbindung der Kräfte des Logos und des Leibes. Man müßte es aber denn doch sehr auffallend finden, daß Nemesius gerade den Eunomianern gegenüber, welche ja eine Veränderung der Substanzen durchaus verwerfen, nur einer Verbindung der beiderseitigen Kräfte das Wort reden, das Unvermischtsein und Unverändertbleiben der göttlichen Substanz betonen sollte. Uns scheint es, daß, wenn er überhaupt bei seiner dogmatischen Darlegung eine bestimmte Häresie im Auge hat, es vor allem die eutychianische sein muß.

dem Menschen Jesus einen Zuwachs, ohne selbst durch die Union irgend welche Einbuße zu erleiden. — Daß eine solche Vereinigung zweier Substanzen zu einer einzigen möglich ist, dafür dient ihm Porphyr (ὁ κατὰ τοῦ Χριστοῦ κινήσας τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσαν) [1]) als beredter Zeuge. Sei nun nach der Lehre dieses Philosophen (s. S. 68) bei der Seele eine derartige Verbindung mit dem Leibe zu einem Sein, ohne daß das Wesen der Seele seine Einheit verliert, angängig, um wieviel mehr beim Logos, welcher noch viel weniger zusammengesetzt ist als die Seele, und welcher doch die wahre Unkörperlichkeit zu eigen hat!

Darauf wendet sich Nemesius gegen die Eunomianer. Diesen schiebt er die Lehre zu, der Logos habe sich mit dem Leibe nicht der Substanz nach, sondern vermöge der beiderseitigen Kräfte verbunden; es hätten sich also bloß die göttlichen Kräfte (δυνάμεις) mit den menschlichen vermischt, nicht die Substanzen. Für Kräfte des organischen Körpers sollen die Eunomianer

---

Gerade dieser steht ja die von ihm so ungemein scharf präcisierte Lehre schroff und unvermittelt gegenüber, nicht so sehr der eunomianischen; denn es kommt ihm gerade darauf an, jegliche Vermischung der Substanzen von der Hand zu weisen, er ist also hierin mit den Eunomianern gewissermaßen gleicher Ansicht, nur daß er dabei die Vereinigung der Substanzen betont. Die Eunomianer erwähnt er auch mehr gelegentlich; sie mögen ihm Anlaß gegeben haben, diesen Punkt der christlichen Lehre näher zu beleuchten; die Spitze seiner Ausführungen richtet sich jedenfalls nicht direkt gegen dieselben. — Es erscheint allerdings seltsam, daß des Eutyches nicht die mindeste Erwähnung geschieht. Darum dünkt es uns wahrscheinlicher, daß Nemesius das Werk schon vor der eutychianischen Irrlehre, also ohne Rücksicht auf diese, niedergeschrieben hat. Auch in der voreutychianischen Zeit standen die christlichen Fragen auf der Tagesordnung und wurden von allen wissenschaftlich geschulten Männern eifrig debattiert. Und Nemesius war christlicher Bischof im Orient, wo die Häresieen auftauchten und die meiste Verbreitung fanden! Wir wissen z. B. auch, daß Theodoret 448 (allem Anscheine nach ohne Rücksicht auf Eutyches, welcher im selben Jahre auftrat) die Lehre von der Vermischung der Naturen in Christo bekämpft (Schwane, Dogmengeschichte, 2. Aufl. 1895. II, S. 351) und die drei Ausdrücke: ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής betont. Dieselben Ausdrücke begegnen uns bei Nemesius (er sagt ja auch, daß die göttliche Natur mit der menschlichen nicht συμπάσχει), nur daß dieser im Gegensatze zu dem nestorianisierenden Theodoret auch das Einswerden beider Naturen verteidigt. Wie jener, so mag auch unser Philosoph diese Ausdrücke festgesetzt haben, ohne damit eine bestimmte Irrlehre treffen zu wollen. Im übrigen s. Schluß dieses Kap.

[1]) Man bemerke die Verachtung, welche in diesem Ausdrucke liegt!

nach dem Vorgang des Aristoteles[1]) die Sinne erklärt haben. Diesen Satz greift Nemesius an; er möchte die Sinne nicht als körperliche Kräfte, sondern als Eigentum des ganzen, aus Leib und Seele bestehenden Menschen betrachtet wissen[2]); nur die Sinnesorgane sollen zur Domäne des Leibes gehören. Er betont fernerhin als das einzig Richtige, daß bei Christus eine Vereinigung der Substanzen stattgefunden hat. Diese muß sich natürlich nach der allem Unkörperlichen eigentümlichen Natur richten, so daß die göttliche Substanz in keiner Weise von der geringeren Substanz beeinträchtigt werden darf, und die letztere allein von jener den Vorteil hat. Die rein unkörperliche Natur kann nämlich von Nichts durchdrungen werden, wohl aber alles durchdringen und auf diese Weise mit allem eins werden. Sie selbst bleibt unvermischt, nicht jedoch deshalb, weil es, wie einige berühmte Männer[3]) meinen, so der freie Wille (*εὐδοκία*)

---

[1]) Vgl. Zeller III[3], S. 536. Aristoteles nennt die *αἴσθησις* eine *κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς*. Das Wahrnehmungsvermögen ist ihm die Form und die Kraft des körperlichen Organs. Der unmittelbare Sitz dieses Vermögens sei immer ein gleichteiliger Körper. de an. II. 424a 26: *(αἴσθησις) λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου* (sc. *αἰσθανομένου*). Hiernach scheint es mehr als zweifelhaft, ob Aristoteles (wie unser Philosoph behauptet) die *αἴσθησις* als Kraft des Körpers aufgefaßt hat. — Gerade dem Eunomius wurde von den Kirchenvätern Vorliebe für aristotelische Philosophie vorgeworfen (vgl. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit. Tübingen 1841. I. S. 388, 44), so von dem hl. Gregor von Nyssa und dem hl. Basilius.

[2]) Nemesius schaltet hier die Bemerkung ein, er habe schon vorher auseinandergesetzt, *τίνα μὲν ἴδια σώματος, τίνα δὲ ψυχῆς, τίνα δὲ συναμφοτέρου*; zu den letzten habe er die Sinne gezählt. Er spricht aber vorher („*ἐν τοῖς ἔμπροσθεν*") nirgends darüber, sondern erst nachher giebt er uns eine Einteilung der Seelenkräfte und bespricht die einzelnen Vorgänge im psychischen und körperlichen Leben des Menschen. Über die Sinne handelt sein Werk erst S. 176 = 78, wo er das *ὄργανον* der Sinneswahrnehmung dem Leibe, ihre *δύναμις* der Seele zuteilt. In der lateinischen von Holzinger, Leipzig 1887, herausgegebenen Übersetzung heißt es S. 60: determinabitur in sequentibus und weiterhin: ponemus, dicimus, also der jetzigen Anordnung der Kapitel entsprechender, jedoch im Widerspruch mit allen griechischen Codices (bis auf das dicimus, wofür D. 1 ebenfalls *λέγομεν* liest). — Hieraus, wie auch aus anderen gelegentlich von uns erwähnten Stellen könnte man vielleicht ersehen, daß dem Werke des N. eine letzte, ordnende Hand gefehlt hat.

[3]) Unter diesen *ἔνδοξοι ἄνδρες* sind jedenfalls Theodor von Mopsvestia und die Anhänger der antiochenischen Schule zu verstehen. Ihnen gehört ja die hier getadelte Lehre an. Vgl. Schwane a. a. O. S. 319: „Diese Einwohnung des Logos wird bestimmt (von Theodor v. M.) nicht als eine Ein-

Gottes sei, sondern wegen der Natur des Unkörperlichen. Wohl war es Gottes freier Wille, einen Leib anzunehmen. Daß aber die göttliche Natur trotz ihrer Union mit dem Menschen Jesus unvermischt geblieben ist, das ergiebt sich mit zwingender Notwendigkeit aus der Wesenseigentümlichkeit der göttlichen Natur, nicht aus dem freien Willen Gottes.

Auffallend muß man bei Nemesius den Gebrauch der beiden auch vom Konzil zu Chalcedon gegen die eutychianische Irrlehre gerichteten Ausdrücke „ἀσύγχυτος“ und „ἄτρεπτος“ finden. Hat Nemesius zur Zeit des Eutyches gelebt und somit diese beiden Worte erst der chalcedonensischen Deklaration entlehnt, so ist es schwer erklärlich, warum er gerade die Eunomianer und Theodor, nicht aber Eutyches erwähnt, zu dessen Häresie die nemesianische Darlegung in, so zu sagen, geradezu kontradiktorischem Gegensatze steht. Es erscheint uns darum wenig wahrscheinlich, daß er diese Formeln erst aus der Konzilserklärung geschöpft haben soll. Man kann es indes begreiflich finden, daß Nemesius, auch wenn er schon vor Eutyches geschrieben hat, sich jener Ausdrücke bedient haben kann, wenn man z. B. bedenkt, daß schon Theodor von Mopsvestia († 428), welchen auch unser Philosoph erwähnt, jede Vermischung des Göttlichen und Menschlichen in Christo bestritten hat (Schwane a. a. O. S. 318). Er ging allerdings zu weit und unterschied sogar zwei Personen (wie später Nestorius) in Christus, sprach, nur äußerlich dem Sprachgebrauch sich fügend, von einer Person. Lag es denn nun nicht für unseren christlichen Bischof äußerst nahe, ebenfalls über diese Frage zu sprechen, und sie, im Gegensatz zu Theodor von Mopsvestia und Nestorius, in kirchlich-orthodoxem Sinne zu beantworten, wenn er sich nun einmal mit ihr beschäftigte? Wir müssen auch vor allem in Erwägung ziehen, daß er bei seiner Besprechung der Vereinigung von Leib und Seele den Hauptnachdruck [1]) auf das Unvermischtsein der Seele (trotz ihrer

---

wohnung dem Wesen nach, ... sondern als eine Einwohnung der Gnade und dem Wohlgefallen nach.“ Theod. v. Mopsv. bei Migne LXVI, 973: *Δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει· εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ.*

[1]) Vgl. besonders S. 126 = 55 und 127, wo er die Frage, wie Leib und Seele miteinander eins werden sollen, gerade deshalb so schwierig findet, weil „*πάντα ἑνούμενα ἀλλοιοῦται*“.

Verbindung mit dem Leibe) legt (er nennt sie *ἀσύγχυτος, μὴ τρεπομένη*), daß er doch nur gelegentlich von der Union beider Naturen in Christo handelt, und er somit, wollte er zwischen beiden Verbindungen einen Vergleich ziehen, auch bei Christus den Schwerpunkt seiner Ausführung auf die Betonung des Unvermischtseins (*ἀσύγχυτος, ἄτρεπτος*) der göttlichen Natur (trotz ihrer Verbindung mit dem Menschen Jesus) verlegen mußte.

V. Einteilung der Seelenvermögen.

Nemesius bringt uns die verschiedensten Einteilungen der Seelenkräfte, so daß es seine Schwierigkeiten hat, in diesem Wust von Einteilungsmaterial die von ihm acceptierte Einteilung zu finden, und es fast unmöglich ist, bei den mancherlei Unklarheiten und Widersprüchen alle auf eine einzige zurückzuführen. Die von Nemesius einem großen Teil seines Werkes zu Grunde gelegte Einteilung ist folgende:

ψυχή

- *λογικόν*
  - *διανοητικόν*
  - *μνημονευτικόν*
  - *φανταστικόν* (?) [1]
- *ἄλογον* (S. 215 = 97)
  - *ἐπιπειθὲς λόγῳ*
    - *θυμικὸν*
    - *ἐπιθυμητικόν*
  - *μὴ κατήκοον λόγου* (S. 236 = 109)
    - *θρεπτικόν*, *γεννητικόν* } *ἢ φυσικόν*
    - *σφυγμικόν ἢ ζωτικόν*

---

[1]) Nemesius teilt S. 171=75 die psychischen Kräfte in das Einbildungs-, Denk- und Erinnerungsvermögen und behandelt der Reihe nach diese drei in den gleich darauf folgenden Kapiteln. S. 213 = 96 sagt er dann: *περὶ μὲν οὖν τοῦ λογικοῦ ἐν τοῖς προλαβοῦσιν εἴρηται.* Da er im Vorhergehenden nur über diese drei Vermögen gesprochen hat, so thut man wohl recht, anzunehmen, daß N. diese drei der Vernunftseele unterordnet, wie auch Margarites Evangelides „Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen“ Berlin 1882. S. 11 angenommen hat. Damit steht indes im Widerspruch, daß unser Philosoph S. 171 = 75 das Einbildungsvermögen als eine *δύναμις τῆς ἀλόγου ψυχῆς* bezeichnet. Wie soll man diesen Widerspruch lösen? Evangelides a. a. O. S. 12 vermutet, daß Nemesius das *φανταστικόν* „als die unterste Stufe des *λογικόν* und die Grenze zwischen demselben und der *ἄλογος ψυχή* aufgefaßt und deshalb auch so ungenau zu den Vermögen der letzteren gerechnet hat.“ Wir möchten noch hinweisen auf Aristoteles de an. III, 10. 433 b 28: *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική*, 11. 434 a 5: *ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία . . . . καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς.* Ähnlich könnte ja auch die

Außerdem referiert der Philosoph über eine Scheidung des λογικόν in den λόγος ἐνδιάθετος und den λόγος προφορικός (S.

Ansicht des Nemesius gelautet haben. Jedoch meinen wir, daß auf das S. 213 = 96 stehende „ἐν τοῖς προλαβοῦσιν εἴρηται" nicht so großes Gewicht zu legen ist. Wir haben ja z. B. beim vorigen Kapitel gesehen, daß N. sich auf angeblich schon vordem, in Wirklichkeit erst nachher Besprochenes berufen hat. Wir glauben mehr im Sinne des Nemesius zu handeln, wenn wir ihn das φανταστικόν der ἄλογος ψυχή, und zwar dem der Vernunft gehorsamen Teile der unvernünftigen Seele zuteilen lassen. S. 177 = 78 zählt er ja τὰ αἰσθητικά (die Einbildungskraft soll laut S. 171 = 75 durch die Sinnesorgane wirken) zu den Dienern der herrschenden Vernunft; nach anderen Codices (D. 1 und A. 3) bezeichnet er die Sinne und das φανταστικόν selbst als Unterthanen des Verstandes. Jedenfalls glauben wir doch wohl einer bestimmten Definition, wie sie uns über das besagte Vermögen vorliegt, mehr Gewicht beilegen zu dürfen, als jener allgemeinen, auf andere Weise genügend erklärlichen Wendung, unter welcher ja Nemesius mit Ausschluß des am weitesten zurückstehenden Cap. VI (über das Einbildungsvermögen) die näher liegenden Cap. XII. περὶ τοῦ διανοητικοῦ, c. XIII. περὶ τοῦ μνημονευτικοῦ, c. XIV. περὶ τοῦ ἐνδιαθέτου καὶ προφορικοῦ λόγου verstanden haben konnte. Wenn dann noch Evangelides a. a. O. S. 11 meint, diese Wendung könne sich auf das c. XIV. nicht beziehen, „weil hier so gut wie nichts von Vermögen der vernünftigen Seele erwähnt wird," so ist doch zu bemerken, daß dieses Kapitel thatsächlich über die Vernunft und ihre Äußerung durch die Rede handelt, wenn auch ein beträchtlicher Teil desselben einer Erörterung der Redeorgane gewidmet ist. —

Nemesius bedient sich öfters des Ausdrucks ὀρεκτικόν. Diesem ὀρεκτικόν teilt er S. 250 = 116 die freiwillige Bewegung uud S. 216 = 98 den Affekt zu, welchen er als eine κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως definiert. Ferner teilt er S. 278 = 131 ὄρεξις ein in βούλησις, θυμός und ἐπιθυμία. Unter βούλησις ist hier, wie sich aus dem gleich darauf Folgenden ergiebt, mehr der Wunsch zu verstehen. Hierzu käme noch die Stelle S. 214 = 97, wo N. den vernunftlosen Seelenteil ὀρεκτικόν zu nennen scheint und ihm auch hier wiederum die freiwillige Bewegung zuteilt. Im Texte von Matthaei steht dort: καλεῖ δὲ (sc. Ἀριστοτέλης) ταῦτα κοινῶς, καὶ ὀρεκτικόν. Darnach sollte dieses ein Ausspruch des Aristoteles sein, welcher jedoch die vernunftlose Seele nirgends mit diesem Namen belegt hat. Es wäre deshalb die von den Codices D. 1, A. 2 und A. 1 bezeugte Lesart καλεῖται (man nennt) vorzuziehen. Ich möchte aber dieses καλεῖται nicht dazu verwenden, um dem Nemesius selbst eine Bezeichnung der ganzen vernunftlosen Seele mit dem Worte „ὀρεκτικόν" in den Mund zu legen (Matthaei vermutet übrigens: καλεῖ δὲ ταῦτα τὸ φυτικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως τὸ ὀρεκτικόν mit Hinweis auf Arist. Eth. Nic. I, 13. 1102 b 30, wo es heißt: τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ), und so den nemesianischen Begriff des ὀρεκτικόν nur noch mehr zu verwirren.

Nach Ansicht des Nemesius müßte das ὀρεκτικόν (wie aus den angeführten Stellen ersichtlich) außer der βούλησις und der freiwilligen Bewegung

208 = 95)[1] und S. 211 = 96 über manche andere Einteilungen der Seelenvermögen. Nach einigen soll die Seele in Kräfte, Formen oder Teile zerfallen, und zwar in das vegetative (auch Ernährungsvermögen oder *παθητικόν*[2]) genannt), in das Empfindungs- und Denkvermögen[3]). Zeno nehme acht Teile bei der

---

noch die sinnliche Begierde und den Mut umfassen. Wir könnten also, wenn wir der nemes. Ansicht gerecht werden wollen, in obiger Einteilung allenfalls das *ἐπιπειθὲς λόγῳ* in das *φανταστικὸν* (s. oben) und in das *ὀρεκτικόν*, welches dann das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* unter sich hätte, zerfallen lassen. Wo soll man aber mit der freiwilligen Bewegung, welche N. auch „*ἡ κατὰ προαίρεσιν κίνησις*“ nennt, hin, und wo die *βούλησις* unterbringen? Die *προαίρεσις* schließt in sich die Überlegung ein, kann ohne letztere nicht existieren (S. 282 = 133); man kann sie also ebensowenig wie die *κατὰ προαίρεσιν κίνησις* sich unter den vernunftlosen Seelenteil unterordnen lassen. Nemesius scheint das *ὀρεκτικόν* in zwei, einen der Vernunftseele und einen der unvernünftigen Seele angehörenden Teil, spalten zu wollen. — Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß N. es unterlassen hat oder hat unterlassen müssen, hier mit ordnender Hand einzugreifen und Klarheit zu schaffen. Es könnte fast scheinen, als hätte er sich in diesem Punkte die aristotelische Lehre zum Vorbilde nehmen wollen, welche die Begierde entweder von vernünftiger Überlegung geleitet oder vernunftlos sein läßt (vgl. Zeller III³, S. 585, wo auch die diesbezüglichen Stellen aus Aristoteles angeführt sind).

[1]) Diese Unterscheidung stammt von Chrysipp und den Stoikern. Vgl. Zeller IV³, S. 67, Überweg I⁷, S. 258. Vgl. Sext Empir. Pyrrh. Hyp. I, 65: *τούτου* (sc. *λόγου*) *δὲ ὁ μέν ἐστι ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός* und adv. math. VIII, 275. Porphyr. de abstin. III, 2: *διττοῦ δὴ λόγου κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ὄντος, τοῦ μὲν ἐνδιαθέτου, τοῦ δὲ προφορικοῦ*. Nemesius nennt die Urheber dieser Unterscheidung nicht. Vgl. auch Aristot. Anal. post. I, 10. 76 b 24, wo *ὁ ἔξω λόγος* und *ὁ ἐν τῇ ψυχῇ* (sc. *λόγος*) erwähnt werden.

[2]) Nemesius selbst bedient sich des Ausdrucks *παθητικόν* S. 213 = 97 zur Bezeichnung *τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*, vielleicht im Anschluß an Aristoteles Polit. I, 5. 1254 b 8, wo das *παθητικὸν μορίον* der Seele dem *νοῦς* und dem *μορίον τὸ λόγον ἔχον* gegenübergestellt wird. Auch bei Plutarch kommt das *παθητικόν* vor. Plutarch versuchte bekanntlich, die platonische und aristotelische Seeleneinteilung zu einer zu vereinigen (vgl. Zeller V³, S. 183). Virt. mor. c. 3. S. 441 läßt er Plato die Seele in eine vernünftige und eine vernunftlose Seelenkraft scheiden, welch letztere er *παθητικόν* nennt und in *θυμὸς* und *ἐπιθυμία* teilt, bespricht dann im folgenden die aristotelische Unterscheidung der Seelenkräfte. Aristoteles soll das *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές* als das *παθητικόν* und *ἄλογον μέρος ψυχῆς* zusammenfassen; dieses sei jedoch noch verschieden von dem *αἰσθητικόν*. Vielleicht hat sich Nemesius diese plutarchische Ausführung zum Vorbild dienen lassen.

[3]) S. 114 = 49 hat Nemesius die Neuplatoniker die Pflanzen von den leblosen Dingen durch die *θρεπτική* und *φυτικὴ δύναμις*, die Tiere von den Pflanzen

Seele an [1]); das ἡγεμονικόν, die fünf Sinnesempfindungen, das Sprach- und das Zeugungsvermögen. Panätius ordne mit Recht, meint Nemesius, das Sprachvermögen der freiwilligen Bewegung, und das Zeugungsvermögen nicht der Seele, sondern der rein physischen Natur (φύσις) unter. Eine doppelte Einteilung findet er bei Aristoteles vor; in seinen φυσικά [2]) zähle er fünf Seelenkräfte auf: das Vegetative, das Empfindungs-, Ortsbewegungs-, Begehrungs- und Denkvermögen. Das erste von diesen nenne er nach dessen vorzüglichstem Bestandteil auch Ernährungsvermögen; dieses sichere ja erst die Existenz der übrigen Teile des Vegetativen. In seiner Ethik [3]) jedoch scheide der Peripatetiker die Seele in den vernünftigen und in den vernunftlosen Teil, trenne letzteren wieder in einen der Vernunft gehorchenden und einen dieser nicht gehorchenden Teil. Beide letztgenannten Teile faßt Nemesius unter dem Begriff des ὀρεκτικόν zusammen, zu welchem aber noch die freiwillige Bewegung gehören soll (S.

---

durch die αἴσθησις, und durch die Vernunft die Tiere von den Menschen unterscheiden lassen. Über diese Stelle s. oben S. 38, 1.

[1]) Vgl. Zeller IV, 3 S. 198, 1. Plut. plac. philos. IV, 4: Οἱ Στωϊκοὶ ἐξ ὀκτὼ μερῶν φασι συνεστάναι (sc. τὴν ψυχήν), πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν . . . ., ἕκτου δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου δὲ σπερματικοῦ, ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις. Ähnlich IV, 21. Über Panätius vgl. Zeller IV [3], S. 564 und Überweg I [7], S. 244. Tertull. de an. c. 14: Dividitur autem (sc. anima) in partes . . . sex a Panaetio. Nemesius giebt hier Panätius Recht; er selbst rechnet ja auch S. 249 = 115 das φωνητικόν zu der freiwilligen Bewegung und das σπερματικόν zu den δυνάμεις φυσικαί.

[2]) Gemeint ist wohl Aristot. de anima II, 3. 414 a 31: δυνάμεις (sc. τῆς ψυχῆς) δ' εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν, nur daß Aristoteles hier θρεπτικόν statt des von Nemesius angegebenen φυτικόν setzt. Übrigens spricht Aristoteles auch von dem φυτικὸν μορίον τῆς ψυχῆς, z. B. Eth. Nicom. I. 13, 1102 a 32 und b 29. Unter dem Ausdruck „φυσικά" ist nicht die Physik des Aristoteles (wo eine solche Einteilung der Seelenkräfte nicht vorkommt), sondern jedenfalls das Werk de an. zu verstehen; diese Schrift wird hier wohl im Gegensatz zu den gleich darauf erwähnten Schriften ethischen Inhalts den naturwissenschaftlichen Werken des Aristot. beigezählt.

[3]) Vgl. Arist. Eth. Nic. I. 13. 1102 a 27: τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς (sc. ψυχῆς) εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. b 28: φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. Vgl. auch Polit. VII, 14. 1333 a 16.

214 = 97), und bestimmt bei dieser Gelegenheit die Begierde als Prinzip der Bewegung [1]). Diese zweite aristotelische Einteilung legt er dann einem Teil seiner Abhandlung zu Grunde. — Außerdem sehen wir ihn selbst (S. 177 = 78) in der Seele Herrschendes (*ἀρχικὰ καὶ ἡγεμονικά*) und Dienendes (*ὑπουργικὰ καὶ δορυφορικά*) von einander unterscheiden. Zu jenem soll das Vernunftvermögen (*διανοητικὸν καὶ ἐπιστημονικόν*), zu diesem das Empfindungs-, das Sprachvermögen [2]) und die freiwillige Bewegung, sowie auch *ἔνια φυσικά*, nämlich die sogenannten *πάθη*, gehören. S. 234 = 109 nennt er noch den *θυμός* „*τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ*". Er begründet diese Einteilung zum Teil damit, daß die Bewegung und die Stimme jedem Winke des Verstandes (*τῇ βουλήσει τοῦ λογισμοῦ*) gehorchen; Wollen und Bewegung (z. B. bei der Fingerbewegung) fallen ja zusammen. — Nicht unerwähnt wollen wir die S. 171 = 75 von ihm aufgestellte Teilung der psychischen Kräfte in das Phantasie-, Denk- und Gedächtnisvermögen lassen. [3]) — Dazu kommt noch S. 249 f. = 115 eine vom Standpunkte der Willensfreiheit (der *προαίρεσις*) aus gemachte Unterscheidung der Vermögen eines Tieres als solchen. Als von unserem Willen abhängig gelten Nemesius die psy-

---

[1]) Vgl. Aristot. de an. III, 10. 433 a 21: *ἓν δή τι τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικόν.* a 27: *διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν.* b 28: *τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ ταῦτα ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν.* Vgl. Zeller III [3], S. 582 ff.

[2]) Statt *ἐπιστημονικόν* liest Cod. D. 1. *μνημονευτικόν.* Das *ἐπιστημονικόν* (etwa als Vermögen des unvermittelten Denkens im Gegensatz zu dem Vermögen des vermittelten Denkens, dem *διανοητικόν*) kommt sonst nirgends mehr bei unserem Philosophen vor, wohl aber finden wir bei ihm ein besonderes Kapitel über das *μνημονευτικόν.* Deshalb würde es wenigstens näher liegen, die von dem Codex D. 1. (Matthaei sagt von ihm: inter optimos numerandus est) vertretene Lesart als die richtige zu betrachten. Derselbe Cod. sowie auch A. 3 lesen *φανταστικόν* statt *φωνητικόν.* Diese Lesart würde aus dem Grunde wohl besser passen, weil das *φωνητικόν* (bei Nem. S. 212 = 96 u. 249 = 115) unter die freiwillige Bewegung rangiert, also keiner besonderen Erwähnung bedarf. Wir würden dann allerdings auch nicht *αἰσθητικά*, sondern, wie diese beiden Cod., *αἰσθητήρια* lesen müssen.

[3]) Im Anschluß an diese Einteilung der *ψυχικαὶ δυνάμεις* behandelt er diese drei Vermögen in der angegebenen Reihenfolge. Der Umstand, daß N. gleich im folgenden Satz die Phantasie für die Kraft einer vernunftlosen Seele erklärt, macht es noch weniger wahrscheinlich, daß er unter diesen psychischen Vermögen nur die der vernünftigen Seele gemeint hat. — Galen teilt das *ἡγεμονικόν* in *φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν* (s. Siebeck I, 2. S. 498).

chischen Kräfte: Sinnesempfindung und freiwillige Bewegung, welch' letztere sich in den drei Formen des Bewegungs- (*μεταβατικὸν καὶ κινητικὸν τοῦ σώματος παντός*), Atmungs- und Sprachvermögens darstellen soll. Alle anderen Tierkräfte seien von unserem Willen unabhängig, nämlich das Ernährungs-, Wachstums- und Zeugungsvermögen, sowie die pulsierende Kraft. Von diesen bezeichnet Nemesius die drei ersten mit dem gemeinsamen Namen „*δυνάμεις φυσικαί*", die letzte Kraft nennt er die belebende (*ζωτική*). Diese Einteilung läßt sich mit einer kurz vor dieser von uns angeführten (s. bei Nem. S. 177 = 78) einigermaßen in Einklang bringen. Dort zählt er als der *βούλησις* der Vernunft (ja geradezu dem *θέλειν*) unterthane, als dienende Kräfte dieselben auf, wie in der letzterwähnten Einteilung, in welcher er ja die psychischen Vermögen (freiwillige Bewegung und Empfindung) sich unter die Herrschaft des Willens beugen läßt. Von den *φυσικά* (gemeint sind wohl die S. 250 = 116 als physische und belebende aufgeführten Kräfte) nimmt er dort nur die Affekte als Untergebene der Vernunft aus, alles übrige Physische soll dort die Herrschaft des Verstandes, hier die Oberleitung des Willens nicht anerkennen. — Es wäre noch zu bemerken, daß er im Anschluß an die letztgenannte Einteilung ausführlich über den Willen spricht; in der an der Spitze dieses Kapitels unserer Abhandlung stehenden Haupteinteilung ist für den Willen kein Platz vorgesehen, wie andererseits in der anderen Einteilung (auf S. 249 = 115f) die Vernunft unberücksichtigt bleibt.

Wir haben somit bei Nemesius zwei Haupteinteilungen unserer Seelenkräfte, die eine vom Standpunkt des Verstandes, die andere von dem des Willens aus. In der ersteren ist die Vernunft gleichsam die Warte, von welcher aus Nemesius sich unsere Seele anschaut und zergliedert; in der letzteren dagegen scheidet der Wille gewissermaßen die Seelenvermögen voneinander, seine gehorsamen Diener (nämlich die Empfindung und die freiwillige Bewegung) von denen, welche nicht zu seinem Reiche gehören, nicht unter seiner Botmäßigkeit stehen wollen, sich seiner Hand vollständig entziehen. Dort ist der Verstand der König, vor welchem der Mut und die Begierde als gehorsame Unterthanen sich neigen, während die physische Lebenskraft ihn, sowie hier den Willen, stolz von den Grenzen ihres Reiches verweist.

Nemesius sucht nun beide, Vernunft und Willen, mit einander zu vereinigen. So bedient er sich S. 177 = 78 des Ausdrucks „*βούλησις λογισμοῦ*", welcher die freiwillige Bewegung und die Stimme untergeben sein sollen. Sodann läßt er in der *προαίρεσις* beide Hauptkräfte unserer Seele einander die Hand reichen zu einträchtigem Thun und Handeln. S. 282 = 133 bestimmt er ja die *προαίρεσις* als *ὄρεξις βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν* und als *βούλευσις ὀρεκτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν*, als denkendes Wollen, als wollendes Denken; sie soll nicht ohne die Überlegung, aber auch nie ohne das Begehren zu stande kommen. Er versteigt sich sogar so weit (S. 201 = 91), daß er das *προαιρετικόν* zu dem *διανοητικόν* gehören läßt. In gewissem Sinne freilich darf man ja auch wohl die *προαίρεσις* [wenigstens, wenn man sie in seinem Sinne (als *βούλευσις*) deutet] zum Verstande rechnen.

VI. Das Denkvermögen.

Das Kapitel über diese Seelenkraft hat Nemesius sehr stiefmütterlich behandelt; er untersucht dieselbe nur in einem äußerst kurzen Abschnitte (c. XII.) und außerdem noch in einem Teil des c. XIV. Man muß die einzelnen Bestimmungen seiner Lehre über dieses Seelenvermögen mühsam zusammensuchen, um ein einigermaßen klares Bild von den Anschauungen unseres Philosophen zu bekommen. Gerade diesem Teil seiner Psychologie scheint die wohl beabsichtigte, aber nicht zur Ausführung gekommene Vollendung [1]) zu fehlen.

Bekannt ist uns schon seine Scheidung der Vernunft in den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Jenen erklärt er als eine Seelenbewegung, welche im Denkvermögen vor sich geht, ohne eine

[1]) Er drückt sich nämlich S 204 = 93 dahin aus („*τί δέ ἐστιν ἡ ἰδέα, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν*"), daß er den Begriff der Idee später auseinandersetzen wolle. Indes kommt er später nirgends auf die *ἰδέα* zurück, läßt uns also über diesen Begriff ganz im Unklaren Wir ersehen auch hieraus, daß das Werk der Vollendung entbehrt. Vgl. auch S. 334 = 160: *δι' ὧν ὅτι καὶ θεός ἐστιν, ἐδείξαμεν.* Einen stringenten Beweis für die Existenz Gottes bringt er uns aber nicht; vielleicht meint er die Stelle S. 39 = 11: *ἐξ οὗ μάλιστα δείκνυται εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός,* wo jedoch der Nachdruck augenscheinlich mehr auf die Einheit, als auf das Dasein Gottes gelegt ist.

Äußerung durch die Sprache zu finden [1]), woher es denn komme, daß wir auch schweigend eine ganze Gedankenreihe durchlaufen und sogar in Träumen Erwägungen anstellen können. [2]) Gerade diesen *λόγος* hält er für das eigentliche Wesen unserer Vernunft, weil ja auch die von Geburt an Stummen [3]) und alle durch einen Zufall ihrer Stimme Beraubten nichtsdestoweniger vernunftbegabt sind und bleiben. Die Thätigkeit des *λόγος προφορικός* verlegt Nemesius in die Stimme und die Sprachgliederung (*διάλεκτος*) [4]). — Er bringt uns außerdem gelegentlich die von uns schon einmal behandelte Unterscheidung zwischen dem vermittelten (*λογίζεσθαι*) und dem unvermittelten Denken (*νοεῖν*). [5]) Er erwähnt ferner das *διανοητικόν* und das *ἐπιστημονικόν* als herrschende Seelenkräfte. Jenem teilt er S. 201 = 91 eine doppelte Thätigkeit zu, eine generelle und eine specielle. Erstere soll sich auf Urteile und Zustimmungen (*κρίσεις καὶ συγκαταθέσεις*), auf Trieb und Widerstreben (*ἀποφυγαὶ καὶ ὁρμαί*) [6]) erstrecken,

---

[1]) Den Stoikern war Gedanke und Wort „ein und dasselbe (Zeller IV [3], S. 67), nur von verschiedenen Seiten betrachtet". Der Logos ist Gedanke, solange er in der Brust ist, wird zum Worte, wenn er aus ihr hervortritt. Vgl. Plato Soph. 263 E: *διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὸν διάλογος ἄνευ φωνῆς γενόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπονομάσθη, διάνοια . . . ., τὸ δέ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος.*

[2]) Die Übersetzung des „*διαλεγόμεθα*" bei Cono mit „colloquimur et disputamus" und bei Ellebodius mit „disputamus" halten wir für unrichtig. Nemesius will hier ein Beispiel dafür anführen, daß wir auch ohne Äußerung durch die Rede unseren Verstand bethätigen können: „*καὶ ἐν τοῖς ὀνείροις διαλεγόμεθα*". Daß der Philosoph unserem Denkvermögen eine Thätigkeit in den Träumen zuschreibt, ergiebt sich aus S. 201 = 91: „*τοῦτο* (sc. *τὸ διανοητικόν*) *δέ ἐστι, τὸ καὶ διὰ τῶν ὀνείρων θεσπίζον ἡμῖν τὸ μέλλον.*"

[3]) Vgl. Sext. Emp. Pyrrh. Hypoth. I. 73: *καὶ ἄλλως, εἰ καθ' ὑπόθεσιν εἴη ἄνθρωπος ἐνεός, οὐδεὶς φήσει αὐτὸν εἶναι ἄλογον.*

[4]) Er bespricht bei dieser Gelegenheit kurz die Organe unserer Sprache. Er vergleicht den Kehlkopf mit einem Plectrum, den Gaumen mit einem Schallbecken und die Zähne sowie die verschiedene Stellung und Öffnung der Lippen mit den Saiten der Lyra.

[5]) Woher diese Unterscheidung stammen mag, darüber s. S. 65, 1.

[6]) Vgl. Sext. Emp. a. a. O. 65: *οὗτος* (sc. *ὁ ἐνδιάθετος λόγος*) *τοίνυν κατὰ . . . τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς, ἐν τούτοις ἔοικε σαλεύειν, τῇ αἱρέσει τῶν οἰκείων καὶ φυγῇ τῶν ἀλλοτρίων, τῇ γνώσει τῶν εἰς τοῦτο συντεινουσῶν τεχνῶν, τῇ ἀντιλήψει τῶν κατ' οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν τῶν περὶ τὰ πάθη.* Plut. plac. philos. IV, 21: *Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντάσιας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρ-*

letztere soll die Begriffe von dem Seienden (*νοήσεις τῶν ὄντων*), Tugenden, die Wissenschaften und Kunstfertigkeiten, die Überlegung und das Wahlvermögen (*τὸ προαιρετικόν*) umfassen. Diese doppelte Thätigkeit der Vernunft ist, wie wir sehen, im Großen und Ganzen die des vermittelten, angewandten Denkens. Objekt desselben ist das *διανοητόν*, von welchem es S. 202 = 92 heißt: *τῶν διανοητῶν ἡ μνήμη ἐκ προλαβούσης φαντασίας περιγίνεται.* Hiervon unterscheidet er *τὰ κυρίως νοητά*, welche er jedenfalls wohl als die Gegenstände des unvermittelten Denkens betrachtet. Er führt nämlich aus, daß dieses *κυρίως νοητόν* uns nicht infolge einer vorausgehenden sinnlichen Vorstellung zum Bewußtsein (*ἀνάληψις*) kommt,[1]) sondern nur durch

---

μάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν. — *Συγκατάθεσις* ist ein bei den Stoikern gebräuchliches Wort zur Bezeichnung der Überzeugung oder des Beifalls, der sich in der Anerkennung oder Verwerfung einer Vorstellung äußert (Zeller IV [3], S. 82). Nemesius scheint auch das sinnliche Begehren (unter *ἀποφυγαὶ καὶ ὁρμαί* kann kaum etwas anderes verstanden werden) zu dem *διανοητικόν* zu rechnen im Widerspruch mit der von ihm aufgestellten Unterordnung des *ἐπιθυμητικόν* unter den Seelenteil, welcher der Stimme der Vernunft gehorcht und somit gewissermaßen in den Augen unseres Philosophen an ihr partizipieren soll, immerhin aber vernunftlos ist. Vielleicht denkt er auch an das Regeln, Bezähmen der sinnlichen Triebe durch die Vernunft, an das von dieser schon geordnete Triebleben im Menschen. Seltsam ist es auch, daß er die Tugenden in den Bereich des Denkvermögens hineinzieht; er hat dabei wohl besonders die dianoëtischen Tugenden, die S. 325 = 156 erwähnten *σοφία* und *φρόνησις* im Auge, vielleicht aber auch alle Tugenden, insofern nämlich die Thätigkeit der praktischen Vernunft (a. a. O.) auch unser Willensleben in dem *προαιρετικόν* als *βούλευσις* beeinflußt und so unserem ethischen Leben die Direktive giebt. Die *προαίρεσις* bestimmt N. ja als *βούλευσις ὀρεκτική*, und als *βούλευσις* meint er sie jedenfalls in das Gebiet des *διανοητικόν* verlegen zu dürfen. — Fast könnte man versucht sein (vgl. das an der Spitze dieser Anm. Citierte), zu meinen, Nemesius wolle hier den Stoikern folgen, welche ja nur das *ἡγεμονικόν* als Grundkraft anerkannten, alle übrigen Kräfte, auch die Begierde nur als Teile von jener herleiteten (Zeller IV [3], S. 198), und die Tugend in sokratischer Weise als Wissenschaft, als Wissen (Zeller, S. 235) definierten. Wir müssen jedoch dieser Versuchung widerstehen angesichts der einen Thatsache, daß Nemesius Empfindung, Begehren und Vernunft strenge von einander scheidet. Dem Eindruck, daß besonders in diesem Punkte (in der Lehre über das Vernunftvermögen) seinem Werke die Vollendung zu mangeln scheint, wird man sich freilich kaum entziehen können!

[1]) Auf Grund dieser Stelle hat Ritter a. a. O S. 466 gegen Nemesius den Vorwurf erhoben, daß wir nach seiner Lehre „das Übersinnliche nicht durch Hilfe des Sinnlichen erkennen sollen.“ Wie wenig gerechtfertigt dieser

Lernen oder durch einen physischen Gedanken. Nicht die Substanz dieser Art des Übersinnlichen soll in unserem Gedächtnis haften geblieben sein, sondern nur die eine Thatsache, daß wir solches einmal gehört haben. Beiden Arten des Denkens (des vermittelten und unvermittelten) entsprechend bedient sich Nemesius der Ausdrücke *διανόησις* und *ἡ κυρίως νόησις*. Bei letzterem dürfte vor allem an die allgemeinen Denkgesetze gedacht werden müssen [1]), bei ersterem an die sich aus der Anwendung

Vorwurf ist, ergiebt sich aus dem kurz vorher Gesagten: *καὶ τῶν διανοητῶν ἡ μνήμη ἐκ προλαβούσης φαντασίας περιγίνεται.* Nur das *κυρίως νοητόν*, eine andere, höhere Art des Übersinnlichen soll uns ohne Hilfe des Sinnlichen zum Bewußtsein kommen, soll von uns ohne sinnliche Vorstellungen aufgenommen werden. Auch das *διανοητόν* ist aber nach der Lehre des Nemesius etwas Übersinnliches, etwas über die Sinne und die Sinnesempfindung Hinausgehendes, ist etwas, wovon wir *διὰ τοῦ νοῦ* eine *νόησις* erhalten, ist also Objekt des Denkvermögens, nicht etwa Gegenstand der Sinneswahrnehmung, deren Objekte er ausdrücklich mit *αἰσθητά* bezeichnet (S. 202 = 92).

[1]) Wenn Ritter a. a. O. unter den *κυρίως νοητά* insbesondere die göttlichen Offenbarungslehren verstanden wissen möchte, so müssen wir das als eine entschieden unzutreffende Auffassung kennzeichnen. Die göttliche Offenbarung wird nirgends von Nemesius in Zusammenhang mit jener Bezeichnung gebracht. Es liegt aber auch kein innerer Grund vor, mit diesem Begriff des *κυρίως νοητόν* die Offenbarung in irgend welche Verbindung zu setzen. Im Gegenteil ergiebt sich aus der Schrift unseres Philosophen, daß Ritter dem nemesianischen Begriff des *κυρίως νοητόν* einen falschen Inhalt untergeschoben hat. S. 202 = 92 heißt es: *ὅταν οὖν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν, ὧν τε ἐνόησε διασώζῃ, μνημονεύειν λέγεται* (sc. *ψυχή*). *ἔοικε δὲ νόησιν λέγειν ὁ Πλάτων ἐν τούτοις, οὐ τὴν κυρίως νόησιν, ἀλλὰ τὴν διανόησιν.* Hätte Nemesius bei dem *κυρίως νοητόν* an die göttliche Offenbarung gedacht, so klänge der letzte Satz, daß der Heide „Plato damit nicht diese Offenbarung gemeint habe," zum mindesten recht seltsam und eigentümlich. Wir glauben nicht, daß der christliche Bischof Plato eine Kenntnis der göttlichen Offenbarung hat zuschreiben können oder wollen! Abgesehen davon, so hat Plato bekanntlich von der *νόησις* (was hier Nemesius wohl der Klarheit halber *ἡ κυρίως νόησις* nennt) die *διάνοια* unterschieden (worüber später mehr), beide unter dem Namen *νόησις* zusammengefaßt, beide auf das Unsichtbare bezogen (Zeller II [4], S. 638); die erstere hat es nach Pl. mit den reinen Begriffen, den Ideen zu thun. So erklärt sich der hier von unserem Philosophen gemachte Unterschied (zwischen *ἡ κυρίως νόησις* und *διάνοια*) ganz zwanglos und natürlich; von Plato spricht Nemesius, auf Plato bezieht er sich, auf Plato's Lehre nimmt er hier Rücksicht, Platos Ausdrücke wendet er an.

Die Offenbarung zieht Nemesius hier gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung, er bewegt sich und steht hier voll und ganz auf dem Boden unserer natürlichen Vernunfterkenntnis, wie er zum Beispiel

dieser Denkgesetze infolge einer sinnlichen Vorstellung ergebenden Begriffe von den Dingen (νοήσεις τῶν ὄντων), sowie auch an die auf das Praktische gehenden Gedanken der praktischen Vernunft, welcher S. 325 = 156 auch der Name λόγος und φρόνησις beigelegt wird. Der theoretischen Vernunft, welche auch als νοῦς und σοφία bezeichnet wird, soll die Aufgabe zufallen, nachzudenken „ὡς ἔχει τὰ ὄντα“, sie hat sich wohl also nach Nemesius mit den Seinsbegriffen, mit den Dingen, soweit sie existieren, mit den διανοητά, mit den Gegenständen des vermittelten, nicht des unvermittelten Denkens zu befassen.

Um insbesondere die nemesianische Lehre von den κυρίως νοητά richtig beurteilen zu können, müssen wir noch den Umstand in's Auge fassen, daß unser Philosoph an der Präexistenz der Seele festhält und das Lernen infolgedessen ihm nur eine ἀνάμνησις (S. 83 = 35)[1]), eine Wiedererinnerung an das vorher Geschaute ist; somit ist unter dem Aneignen der κυρίως νοητά durch Lernen nur ein Sichbesinnen auf dieselben zu verstehen.

Allein von diesem Gesichtspunkte aus kann man die sonst unverständliche Wendung sich erklären: „τὰ δὲ κυρίως νοητὰ, ὅτι μὲν . . . . ἠκούσαμεν, μεμνήμεθα· τῆς δὲ οὐσίας αὐτῶν μνήμην οὐκ ἔχομεν.“ Danach hätten wir dieses Uebersinnliche im Präexistenzzustande gehört, und besinnen uns (= μανθάνομεν) während unseres Erdenlebens, solches schon einmal vernommen zu haben; nur die Substanz dieser Dinge soll unserem Gedächtnis abhanden gekommen sein.

Indes ist mit den von uns unter den κυρίως νοητά verstandenen Denkgesetzen der Inhalt dieses Übersinnlichen für unseren Philosophen noch nicht erschöpft. Er fügt hinzu, daß wir es nicht bloß durch Lernen, sondern auch durch einen physischen Gedanken (φυσικὴ ἔννοια)[2]) in uns wieder aufnehmen. Was hat

---

a. a. O. sagt: τῶν δὲ νοητῶν, διὰ τοῦ νοῦ (sc. ἀντιλαμβάνεται ἡ ψυχή) καὶ γίνεται νόησις. ὅταν οὖν τοὺς τύπους u. s. w., wie oben. — Bemerken wollen wir nur noch, daß Plotin das vermittelte Denken διάνοια, λογισμός nennt (Zeller V [3], S. 607).

[1]) Er stützt dort den Beweis dafür, daß die Seele nicht Harmonie ist, nach dem Vorgange Plato's auf den Satz „ὅτι αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσίν.“

[2]) Das Wort „φυσικὴ ἔννοια“ erinnert in etwa an die stoische Bezeichnung „κοιναὶ ἔννοιαι“ für die gemeinsamen Begriffe (nicht = angeborene Ideen, vgl. Zeller IV [3], S. 75), welche sich aus den Wahrnehmungen des äußeren und inneren Sinnes auf natürliche Weise bilden (Zeller IV [3], S. 85). Alexand.

er mit diesem neu eingeführten Begriff sagen wollen? Er selbst bestimmt diese physischen Gedanken als solche, welche uns ohne Lehre, und zwar uns allen innewohnen sollen (*τὰς ἀδιδάκτως πᾶσι προσούσας*). Ein solcher Gedanke soll z. B. sein die Existenz Gottes, ferner die allen von Natur aus eingepflanzte Erkenntnis, daß Gott auch für das Einzelne durch seine Vorsehung sorge; wir nehmen ja, so meint er, in jeder Bedrängnis sofort zu Gott im Gebete unsere Zuflucht, ohne daß es uns jemand gelehrt hätte (S. 359 = 176). Desgleichen scheint er die Erkenntnis, daß wir einen freien Willen haben, für einen physischen Gedanken ansehen zu wollen, weil ja, wie er meint, alle Völker von Natur aus (*φυσικῶς*) gewisser Gesetze sich bedienen, weil man uns ferner zum Guten ermuntere, unsere Thaten lobe oder tadle (S. 316 = 151).

Ritter VI, S. 465f. ist nun der Ansicht, Nemesius habe die allgemein verbreitete Denkweise, die allgemeine Vorstellungsweise der Menschen „mit dem Namen des physischen Gedankens geschmückt." Wir glauben, den Intentionen unseres Philosophen besser zu entsprechen, wenn wir (mit Siebeck I, 2. S. 400 übereinstimmend) diesen Begriff mit dem der angeborenen Idee für gleichbedeutend halten. Es soll sich ja gerade auf diese physischen Gedanken, wie Nemesius ausdrücklich erklärt, die platonische *ἀνάμνησις τῶν ἰδεῶν* beziehen (S. 204 = 93); und Plato hat doch bei seinen Ideen nicht, wenigstens nicht direkt, an die allgemein verbreitete Denk- und Vorstellungsweise gedacht. Hierzu kommt noch das nicht unwichtige Moment, daß unser Philosoph von einer *λήθη* der *φυσικαὶ ἔννοιαι*, welcher eine *ἀνάμνησις* folgen soll, spricht. Acceptiert man die Ritter'sche Ansicht, so kann von einer *λήθη*, und zwar von einer „*λήθη, ἥτις οὐκ ἔστι λήθη τῶν ἐξ αἰσθήσεως καὶ νοήσεως*" und also nicht eine gewöhnliche (S. 203 = 92) *λήθη* ist, gar nicht die Rede sein, wohl aber, wenn man die *φυσικαὶ ἔννοιαι* in dem von uns vertretenen Sinne faßt, sie also als angeborene Ideen gelten läßt, welche wir im Jenseits einmal geschaut oder gehört, dann beim

---

Aphrod. de fato c. VIII spricht von *κοιναί τε καὶ φυσικαὶ ἔννοιαι*. Nach Plut. Fragm. de an. VII 6, V. S. 12 soll man gemäß der stoischen Lehre durch *φυσικαὶ ἔννοιαι* lernen, was man nicht weiß.

Hinabsteigen unserer Seele wieder vergessen haben, um uns ihrer im Diesseits wiederzuerinnern.

Zu unserer Fassung der φυσικαὶ ἔννοιαι stimmen viel besser die auf diese bezüglichen Ausdrücke, wie: ἀδιδάκτως πᾶσι προσούσας, φυσικῶς πᾶσιν ἀνθρώποις .... συγκατέσπαρται, τὸ φυσικῶς ἐγκατεσπάρθαι τοῖς ἀνθρώποις. Diese Ideen sind also in uns, sind uns von Natur aus eingepflanzt, stammen also nicht aus der allgemeinen Vorstellungsweise der Menschheit. Diese allgemein verbreitete Denkweise hat vielmehr, so will uns scheinen, nach Nemesius ihr Prinzip, ihre Quelle in den φυσικαὶ ἔννοιαι, sie wurzelt in diesen, nicht diese in jener; die φυσικαὶ ἔννοιαι sollen diese Denkweise erst hervorbringen, sie machen sich in ihr geltend. Sie sind bei allen Menschen ja dieselben, und darum eben diese allgemein übereinstimmende, überall gleiche Denkweise, welche einen Widerspruch nie zuläßt: πᾶν δὲ τὸ ὁτῳοῦν φυσικῶς ἑπόμενον, ἰσχυρὰν ἔχει τὴν ἀπόδειξιν, οὐδὲ μίαν ἀντιλογίαν ἐπιδεχόμενον (S. 359 = 176).

Wir haben versucht, ein möglichst getreues und widerspruchsloses Bild der nemesianischen Lehre über die Vernunft zu geben. Ob dieses Bild die Ansichten des Nemesius richtig darstellt, ist schwer zu konstatieren, zumal wir bei ihm die Festsetzung des Ideenbegriffs, welche er zu geben beabsichtigte, vollständig vermissen. Als sicheres Resultat glauben wir wenigstens folgendes für die Lehre unseres Philosophen halten zu dürfen. Er teilt die νόησις in διανόησις und ἡ κυρίως νόησις, von diesen erstere in eine durch Lernen und eine durch physischen Gedanken in uns aufgenommene νόησις. Ferner versteht er unter den κυρίως νοητά nicht die göttliche Offenbarung, und läßt uns auch einen großen Teil des Übersinnlichen, nämlich das διανοητά, mit Hilfe des Sinnlichen erkennen. Daß er angeborene Ideen anzunehmen scheint, darf uns angesichts seiner Präexistenzlehre nicht Wunder nehmen. Ob er vielleicht den νοῦς [1]) (S. 135 = 59) mit

---

[1]) ποτὲ δέ (sc. ἡ ψυχή ἐστιν), ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ (d. h. beim unvermittelten Denken). Danach könnte man, vielleicht nicht mit Unrecht, den νοῦς für das Vermögen des unvermittelten Denkens ansehen. — Das διανοητικόν nennt N. S. 204 = 93, anscheinend auch S. 208 = 95, διαλογιστικόν. Vergleiche damit die S. 135 = 59 Ammonius entliehene Wendung: ἡ ψυχή, ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστι, ὅταν λογίζηται (d. h. beim vermittelten Denken). Das

dem (S. 177 = 78) genannten *ἐπιστημονικόν* für gleichbedeutend hält, und dieser Seelenkraft als Objekt das *κυρίως νοητόν* zuteilen will, scheint nicht recht klar zu sein. Eine viel größere Wahrscheinlichkeit glauben wir der Behauptung, daß er das *διανοητόν* als Gegenstand des *διανοητικόν* betrachtet wissen möchte, beilegen zu dürfen. — Es erübrigt nur noch zu bemerken, daß seine Lehre über das Vernunftvermögen sehr viele stoische, bes. aber platonische, auch neuplatonische Elemente enthält.

VII. Das Gedächtnis.

Das Gedächtnisvermögen definiert Nemesius als Prinzip und Aufbewahrungsort der Erinnerung (*μνήμη*) und der Besinnung (*ἀνάμνησις*). Nach Aristoteles [1]) sei die Erinnerung eine von irgend einer aktuellen Sinnesempfindung in der Seele zurückgelassene Vorstellung, nach Plato ein Behalten (*σωτηρία*) von

---

διαλογιστικόν oder *διανοητικόν* könnte also als das Vermögen des *λογίζεσθαι*, des vermittelten Denkens gelten.

[1]) Alle Codices lesen *Ὠριγένης*, nur D. 1. hat statt dessen *Ἀριστοτέλης*. Matthaei hat letztere Lesart vorgezogen, wie uns scheint, mit Recht. Bei Origenes ist nämlich eine solche Definition nicht zu finden; ähnliche Erklärungen bringt dagegen Aristoteles de mem. 1. 451 a 14: *τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις*, wo wir *ἕξις*, nach dem Vorgange Zellers III[3], S. 548, mit „Festhalten" übersetzen möchten. Auch Aristoteles setzt ein *φάντασμα* als Grundlage der *μνήμη* voraus; vgl. de mem. 1. 450 a 12, 450 a 22; seine Definition ist zwar nicht wörtlich gleichlautend mit der von Nemesius gebrachten, aber beinahe gleichbedeutend. Vgl. nur noch de insomn. 2. 459 a 17: *ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις*, und ebenso de an. III, 3. 429a 1. Nemes. definiert die Erinnerung als *φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπό τινος αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν φαινομένης*, und nach Aristoteles wäre die Erinnerung ein Festhalten des *φάντασμα* als des Abbildes eines früher wahrgenommenen Gegenstandes.

Vgl. auch Themist. de mem. Sp. 233: *ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε φαντασία οὔτε τις ἑτέρα νόησις, ἀλλὰ τούτων τινος ἕξις ἢ πάθος, ὅταν προσλαμβάνηται χρόνος, καθ' ὃν τὸ ἐγκατάλειμμα ἐγκαταλέλειπται.* 238: *ὥσπερ ἡ διὰ τοῦ αἰσθητικοῦ παρόντος τοῦ αἰσθητοῦ γινομένη ἐνέργεια αἴσθησίς ἐστιν, οὕτως ἡ μὴ παρόντος ἐν τῷ τύπῳ καὶ τῷ ἐγκαταλείμματι φαντασία.* Vgl. de an. Sp. 172. Sext. Empir. adv. math. VII. 373 nennt die *μνήμη* „*θησαυρισμὸς φαντασιῶν*".

Sinneswahrnehmungen und Gedanken.[1]) Aus dem Wahrnehmen des Sinnlichen vermittelst der Sinne entstehe eine Meinung (*δόξα*), aus dem Erfassen des Übersinnlichen vermittelst des Nus eine *νόησις*. Bewahre nun die Seele die durch die Gegenstände ihrer *δόξα* und *νόησις* hervorgerufenen Eindrücke auf, so übe sie die Thätigkeit des Erinnerns. Nemesius macht nun einen Unterschied zwischen *ἡ κυρίως νόησις* und *διάνοια*; nur letztere habe Plato mit dem Worte *νόησις* bezeichnen[2]) wollen. Ursprünglich bezieht sich nämlich die Erinnerung nur auf das Sinnliche, nur abgeleiteter Weise (*κατὰ συμβεβηκός*)[3]) auf Übersinnliches, sofern dieses nicht ohne Denkbild sei; nicht ohne Denkbild sei jedoch nur das *διανοητόν*. Die *κυρίως νοητά* zieht Nemesius nicht ihrer Substanz nach in den Bereich unserer Erinnerung, sondern nur in-

---

[1]) Vgl. Plato Phileb. 33 E: *Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὀρθῶς ἄν τις λέγοι.* Themist. de an. Sp. 238: *μνήμη δ' ἐστὶν ἡ ταύτης* (sc. *φαντασίας*) *μονὴ καὶ σωτηρία.* Maxim. Tyr. dissert. 16: *Κάλει δὲ τὸν μὲν ὕπνον λήθην, . . . μνήμην δὲ τὴν φυλακὴν καὶ σωτηρίαν τῶν συνταχθέντων* (sc. *τῆς ψυχῆς νοημάτων*).

[2]) Das oberste ist bei Plato der *νοῦς* oder die *νόησις*, es folgt die *διάνοια* und *δόξα*. Unter *διάνοια* versteht er ausschließlich die mathematische Wissenschaft (Zell. II[4], S. 638), die *δόξα* gehe auf das Sichtbare (s. Siebeck, I. 1. S. 216). Der *νοῦς* habe nur mit den reinen Begriffen, Ideen zu thun (vgl. auch Überweg I[7], 161). N. nennt die *νόησις* „*ἡ κυρίως νόησις*“, wenngleich er nach unserer in Kap. IV. dargelegten Ansicht diesen Begriff wohl nicht so weit wie Plato ausdehnt. Wie weit Nemesius die *διανόησις* reichen läßt, darüber s. vor. Kap. — Plotin unterscheidet eine doppelte Einbildungskraft; die der niederen Seele bewahrt die sinnlichen Bilder, die der höheren die Gedanken auf. Die *μνήμη* läßt er dem *φανταστικόν* angehören: IV, 3, 29. 394. Vgl. auch Plut. Epit. l. de an. procr. V. S. 1032: *Ἡ δὲ κρίσις ἀρχὰς μὲν ἔχει δύο, τόν τε νοῦν. . . . καὶ τὴν αἴσθησιν. Μέμικται δὲ λόγος ἐξ ἀμφοῖν, νόησις ἐν τοῖς νοητοῖς, καὶ δόξα γινόμενος ἐν τοῖς αἰσθητοῖς· ὀργάνοις τε μεταξὺ φαντασίαις τε καὶ μνήμαις χρώμενος.* S. noch Sext. Emp. adv. math. VII. 141: *Πλάτων τοίνυν ἐν τῷ Τιμαίῳ διελόμενος τὰ πράγματα εἴς τε τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά, καὶ εἰπὼν περιληπτὰ μὲν λόγῳ εἶναι τὰ νοητά, δοξαστὰ δὲ τυγχάνειν τὰ αἰσθητά . . . .*

[3]) Vgl. Aristot. de mem. 1. 450 a 23: *καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὑτὰ μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστά, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας.* 450 a 12: *ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν. ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.* Vgl. ferner Thom. de mem. Sp. 234: *τῶν μὲν αἰσθητῶν μνήμη καθ' αὑτὸ ὥσπερ καὶ φαντασία, τῶν δὲ νοητῶν κατὰ συμβεβηκός. ὁ γὰρ νοῦς συμπλέκεται τῇ φαντασίᾳ κἀκ τῶν ἐν αὐτῇ παρὰ τῆς ἐνεργείᾳ αἰσθήσεως γεγραμμένων τύπων ἀποσυλᾷ τὰ καθόλου.*

soweit, als von uns die Thatsache, diese Art des Übersinnlichen einmal gehört zu haben, in der Erinnerung aufbewahrt worden ist. — Der Gegenstand unserer Erinnerung müsse aber in der Vergangenheit liegen; nur was wir gehört, geschaut oder irgendwie anders erkannt haben, dessen können wir uns erinnern [1]). Die Erinnerung bezieht N. deshalb auf das Zeitliche, auf Dinge, welche entstehen und vergehen; ferner auf das Abwesende, läßt sie aber nicht aus Abwesendem entspringen. — Von der Erinnerung scheidet er die Besinnung, welche nach ihm eine Wiederaufnahme der durch Vergessen entschwundenen Erinnerung ist, läßt somit die Besinnung nur stattfinden, wenn die *μνήμη* durch Vergessen unterbrochen worden ist. [2]) Vergessen bestimmt er als Verlust einer Erinnerung für immer oder für einen gewissen Zeitraum; nur bei der letzteren Art von *λήθη* könne die Besinnnng Platz greifen. Diese Art der Besinnung befasse sich nur mit den von Empfindung und Gedanken in unserer Seele zurückgelassenen, aber von der Hand der *λήθη* wieder ausgelöschten Spuren. Von ganz anderer Art ist ihm Plato's *ἀνάμνησις τῶν ἰδεῶν*, [3]) d. h. diejenige Besinnung, welche auf das Vergessen der physischen Gedanken folgt, also diese Gedanken zu ihrem Gegenstande hat. — Den Gedächtnisprozeß beschreibt Nemesius in der Weise, daß das Denkvermögen die aus der Hand des Einbildungsvermögens empfangenen Erscheinungen seinem Urteil unterwirft, sie gleichsam sortiert, dem Gedächtnisvermögen übersendet [4]) und zur Aufbewahrung übergiebt.

---

[1]) Vgl. Arist. de mem. 1. 449 b 15: *ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου* .... 22: *ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργεῖ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ᾔσθετο ἢ ἐνόησεν.* Er nennt das Gedächtnis im weiteren Verlauf dieses Kap. *μορίον τῶν ἐν ἡμῖν* .... *ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα.*

[2]) Vgl. Arist. de mem. 2. 451 b 2: *ἀλλ' ὅταν ἀναλαμβάνῃ ἣν πρότερον εἶχεν ἐπιστήμην ἢ αἴσθησιν ἢ οὗ ποτὲ τὴν ἕξιν ἐλέγομεν μνήμην, τοῦτ' ἐστὶ καὶ τότε τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι τῶν εἰρημένων τι.* Plato Phileb. 33 E: *ἔστι γὰρ λήθη μνήμης ἔξοδος* ....

[3]) Hierbei denkt Nemesius ohne Zweifel an die platonische Ideenlehre und die Fassung des Lernens als Wiedererinnerung. Vgl. Men. 81 C, Phaedr 249 B, Zeller II⁴, S. 835.

[4]) Diese Darstellung erinnert in etwa an die Schilderung des Plato, Leges XII, 964 E, wonach Jünglinge als Wächter der Stadt von einer hohen Warte aus über die Umgebung Umschau halten *φρουροῦντες δὲ παραδιδόναι μὲν τὰς*

Bei dieser Gelegenheit sucht der Philosoph seine Ansicht zu rechtfertigen, wonach dem *φανταστικόν* die beiden vorderen Gehirnventrikel, als Prinzip und Wurzel der Sinnesempfindungen, dem Gedächtnis- und dem Denkvermögen dagegen der hintere bezw. der mittlere Gehirnventrikel, und das in diesen enthaltene Pneuma als Organe zugeteilt sein sollen.[1]). Den Beweis hiefür stützt er auf die Thatsachen, daß je nach Beschädigung der beiden vorderen oder des mittleren oder des hinteren Gehirnventrikels die Sinne oder der Verstand oder das Gedächtnisvermögen ihre Thätigkeit einzustellen gezwungen sind. Wenn aber alle vier Gehirnventrikel eine Verletzung davontragen, so gehen alle drei Seelenvermögen, wie er meint, zu Grunde, und außerdem gerate das Tier in die Gefahr, sein Leben zu verlieren. Um seiner Ansicht Halt zu verleihen, beruft er sich besonders auf den Wahnsinn und auf die verschiedenartigsten Krankheiten ähnlicher Art. Er weist darauf hin, daß die Wahnsinnigen entweder nur am Verstande Schaden leiden, während die Sinne tadellos funktionieren, oder Sinnestäuschungen unterliegen[2]), ein leeres Phantasiebild gleichsam mit sich schleppen, alles andere aber vernunftgemäß[3]) beurteilen. Die letztere Art

αἰσθήσεις ταῖς μνήμαις . . . ., noch mehr aber an Maxim. Tyr. I, Diss. XVI: *Ἅτε οὖν ἐν προθύροις τῆς ψυχῆς αἱ αἰσθήσεις ἱδρυμέναι, ἐπειδάν τινος ἐφάψωνται ἀρχῆς, καὶ παραδῶσι τῷ νῷ, ἐπιλαβόμενος ταύτης, διορᾷ τὰ λοιπά, καὶ διεξέρχεται ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα . . . . Ὁ μὲν δὴ εὖ πεφυκὼς ἀνὴρ . . . . αὐτὸς παρ᾽ αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λαβών, πορεύεται καὶ ἐφοδεύει, καὶ ξυλλαμβάνει, καὶ ἀναπεμπάζεται τῇ μνήμῃ τὰ τοῦ νοῦ θεάματα.*

[1]) Er folgt hierin Galen, wie Evangelides S. 28 ff. dieses des näheren dargelegt hat. Auch bei Galen ist das Gehirn „das Prinzip und die Quelle aller Empfindung und Bewegung. Hier wird im Netzgeflecht . . . . das erste Organ der Seele, das *ψυχικὸν πνεῦμα* erzeugt.“ Dieses Pneuma erwähnt Nemesius S. 173 = 76, 204 = 93 und an anderen Stellen. Vgl. noch Evang. S. 29, 4. — Auf die körperliche Seite des Menschen werden wir im folgenden nur insoweit näher eingehen, als uns gerade zur Darstellung der nemesianischen Seelenlehre notwendig erscheint, und soweit es von Marg. Evangelides in seinem Werke nicht geschehen ist.

[2]) Vgl. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. II. n. 52: *καὶ οἱ φρενιτίζοντες ἀκούειν δοκοῦσί τινων διαλεγομένων αὐτοῖς, ὧν ἡμεῖς οὐκ ἐπακούομεν.*

[3]) Für diese Stelle und für das folgende vgl. Galen loc. aff. IV, 1. 225: *τινὲς μὲν γὰρ τῶν φρενιτικῶν, οὐδὲν ὅλως σφαλλόμενοι περὶ τὰς αἰσθητικὰς διαγνώσεις τῶν ὁρατῶν, οὐ κατὰ φύσιν ἔχουσι ταῖς διανοητικαῖς κρίσεσιν· ἔνιοι δ᾽ ἔμπαλιν ἐν μὲν ταῖς διανοήσεσιν οὐδὲν σφάλλονται, παρατυπωτικῶς δὲ*

von Wahnsinn entstehe durch Verletzung der beiden vorderen Gehirnventrikel, während der mittlere ganz heil bleibe. Für die erstgenannte Wahnsinnsform führt N. ein aus Galen entnommenes Beispiel an. — Nemesius findet demnach ein korrespondierendes Verhältnis zwischen Leib und Seele; wenn nämlich ein Glied des Körpers leide, müsse die Seele die mit Hilfe dieses Gliedes geübte Thätigkeit einstellen, wie z. B. auch niemand ohne Füße zu gehen vermöge.

Auch die Abhandlung über das Gedächtnisvermögen ist, wie die über das Denkvermögen, kurz gehalten und beschränkt sich nur auf das Wichtigste. Offenbar vermeidet es unser Philosoph, auf die schwierigeren Fragen der Philosophie einzugehen. Nur das leichter Verständliche will er seinen Lesern bieten, wie er selbst S. 66 = 28 eingesteht, daß er *τὰ λίαν λεπτὰ καὶ περισκελῆ καὶ τοῖς πολλοῖς δυσκατανόητα τῶν ζητουμένων* bei Seite lassen will. Beachtenswert ist in diesem Kapitel hier der große Eifer, mit welchem der christliche Bischof sich die Ergebnisse der neueren galenischen Physiologie aneignet, und besonders auffallend, daß er sich von der Annahme der alten Philosophie, wonach nicht das Gehirn, sondern das Herz Prinzip der Seelenthätigkeit sein sollte, entschieden lossagt und damit den Beweis für ein vorur-

---

κινοῦνται κατὰ τὰς αἰσθήσεις, ἄλλοις δέ τισιν κατ' ἄμφω βεβλάφθαι συμβέβηκεν. Das nun bei Galen folgende Beispiel finden wir auch bei Nemesius wiedergegeben.

Nem. S. 206 = 94; *τοιοῦτον ἀναγράφει Γαληνὸς φρενιτίσαντα, ὃς ἐριουργοῦ τινὸς ἐργαζομένου παρ' αὐτῷ, διαναστὰς καὶ λαβὼν ὑέλινα σκεύη, ἐπί τε τὰς θυρίδας ὁρμήσας, ἠρώτα τοὺς παριόντας, ἕκαστον τῶν σκευῶν ἐξ ὀνόματος καλῶν, εἰ θέλουσιν αὐτὸ ῥιφῆναι κάτω· τῶν δὲ παρεστώτων βούλεσθαι φησάντων, πρῶτον ἠκόντισε τῶν σκευῶν ἕκαστον· εἶτα ἤρετο τοὺς παριόντας, εἰ καὶ τὸν ἐριουργὸν βούλοιντο ῥιφῆναι· τῶν δὲ, παιδιὰν νομισάντων εἶναι τὸ πρᾶγμα, καὶ διὰ τοῦτο θέλειν φησάντων, λαβὼν ὤθησεν κάτω τὸν ἐριουργόν.*

Gal. a. a. O.: *καταλειφθείς τις ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐν Ῥώμῃ μεθ' ἑνὸς ἐριουργοῦ παιδὸς, ἀναστὰς ἀπὸ τῆς κλίνης ἧκεν ἐπὶ τῆς θυρίδος, ... εἶτα τῶν ὑαλινῶν σκευῶν ἕκαστον ἐπιδεικνὺς αὐτοῖς* (d. h. den Vorübergehenden), *εἰ κελεύοιεν αὐτὸ βάλλειν, ἐπυνθάνετο. τῶν δὲ μετὰ γέλωτος ἀξιούντων τε βαλεῖν ὁ μὲν ἔβαλε ἐφεξῆς ἅπαντα προχειριζόμενος . . . Ὕστερον δέ ποτε πυθόμενος αὐτῶν, εἰ καὶ τὸν ἐριουργὸν κελεύοιεν βληθῆναι, κελευσάντων αὐτῶν ὁ μὲν ἔβαλεν, οἱ δὲ . . . . γελῶντες μὲν ἐπαύσαντο* u. s. w.

Nemesius schließt dies Beispiel mit den Worten: *οὗτος τὰς μὲν αἰσθήσεις ὑγίαινεν . . . ἐνόσει δὲ τὴν διάνοιαν.*

teilsfreies, selbständiges Denken giebt. Galen ist ihm besonders für die physiologische und psychophysische Seite des Menschen, wie dies hier namentlich klar hervortritt, Quelle und Autorität. In der Frage nach dem Wesen und der Thätigkeit des Gedächtnisvermögens benutzt Nemesius neben Galen auch Aristoteles und Plato.

VIII. Das Einbildungsvermögen.

Das *φανταστικόν* ist nach Nemesius ein vermittelst der Sinnesorgane thätiges Vermögen der unvernünftigen Seele,[1]) das Vorgestellte (*φανταστόν*) Gegenstand der Vorstellung (*φαντασία*), wie das Sinnliche Objekt der Sinneswahrnehmung ist. Vorstellung (*φαντασία*) ist nach ihm eine durch etwas Vorgestelltes hervorgerufene Affektion der vernunftlosen Seele, während eine leere Affektion desselben Seelenteils, welche nicht durch ein Vorgestelltes verursacht ist, *φάντασμα* heißen soll.[2]) Außerdem bringt er noch einige stoische Definitionen; zwischen diesen und den seinigen kann er jedoch nur einen Benennungsunterschied

[1]) Daß Nemesius das *φανταστικόν* wahrscheinlich zu dem vernunftlosen Seelenteil gehören lassen will, darüber s. V, S. 74, 1. — Aus den nemes. Definitionen läßt sich nur so viel ersehen, daß *φανταστικόν* und *αἰσθητικόν* sich unserem Philosophen nicht decken; es scheint sogar, als ob er dieses in jenes hätte miteinbegreifen wollen. Dafür spricht der Umstand, daß er die Einbildungskraft durch die Sinne thätig sein läßt, und in dem Abschnitt über dieses Seelenvermögen sich auch über das Wesen der *αἴσθησις* verbreitet. Daß er aber zwischen *φανταστικόν* und *αἰσθητικόν* einen Unterschied macht, ergiebt sich aus der Wendung: *φανταστὸν δὲ, τὸ τῇ φαντασίᾳ ὑποπίπτον, ὡς αἰσθήσει αἰσθητόν*, sowie auch daraus, daß zur Einbildungskraft auch das *φάντασμα* als inhaltslose Vorstellung „*ἀπ̓ οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον*" gehören soll (die *αἴσθησις* bezieht sich ja immer auf wirkliche Gegenstände). Über das Wesen des Einbildungsvermögens sagen uns seine Definitionen wenig. In den drei letzten spielt das *φανταστόν* eine Rolle, dabei wird das *φανταστόν* durch den Begriff der *φαντασία*, letztere wiederum durch den des *φανταστόν* erklärt; wir sehen hier Nem. wie in einen Zauberkreis gebannt, über dessen Grenzen er sich nicht hinauswagt.

[2]) Vgl. Themist. de mem. 1. Sp. 239: *οὕτως ἔχειν καὶ περὶ τὴν φαντασίαν ὑποληπτέον τὸ μέν τι εἶναι φανταστικὸν τὸ δὲ φανταστὸν τὸ δὲ φαντασίαν. . . . . Ἡ μὴ παρόντος ἐν τῷ τύπῳ καὶ τῷ ἐγκαταλείμματι* (sc. *γινομένη ἐνέργεια*) *φαντασία.*

finden. Vorstellung (*φαντασία*) nennen die Stoiker[1]) die durch ein Vorgestelltes (*φανταστόν*) erzeugte Seelenaffektion, welche sich selbst und das Vorgestellte zeigt; beim Sehen weißer Farbe entstehe z. B. eine gewisse Affektion (*πάθος*) in unserer Seele durch das Erfassen dieser Farbe. Wie nämlich bei der Sinneswahrnehmung ein Eindruck bewirkt werde in unseren Sinnesorganen, so auch in der Seele beim Denken, wenn sie ein Bild des Übersinnlichen in sich aufnehme. Das Vorgestellte erklären die Stoiker als das sinnlich Wahrnehmbare, wodurch die Vorstellung verursacht worden ist; dazu gehöre alles, was die Seele erregen kann. Das *φανταστικόν* ist ihnen eine leere Einbildung, welcher kein *φανταστόν* entspreche, das *φάντασμα* dagegen das Objekt einer solchen inhaltslosen Vorstellung, wie sie bei Irren und Melancholikern vorkomme.[2])

---

[1]) Diese Angaben über die stoischen Definitionen scheinen von Plut. plac. phil. herzurühren.

Nem. S. 172 = 76: *οἱ δὲ στωϊκοὶ τέτταρα ταῦτά φασι . . . . φαντασίαν μὲν λέγοντες, τὸ πάθος τῆς ψυχῆς τὸ ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκὸς φανταστόν. ὅταν γὰρ λευκὸν ἴδωμεν ἐγγίνεταί τι πάθος τῇ ψυχῇ ἐκ τῆς λήψεως αὐτοῦ. . . . φανταστὸν δὲ, τὸ πεποιηκὸς τὴν φαντασίαν αἰσθητὸν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ πᾶν ὅ τι δύναται κινεῖν τὴν ψυχήν· φανταστικὸν δὲ, τὸν διάκενον διελκυσμὸν ἄνευ φανταστοῦ· φάντασμα δὲ, ᾧ ἐφελκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμὸν, ὡς ἐπὶ τῶν μεμηνότων καὶ μελαγχολώντων.*

Plut. IV, 12: *Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶν τέτταρα ταῦτα. φαντασία μὲν οὖν ἐστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὑτῷ καὶ τὸ πεποιηκός· οἷον ἐπειδὰν δι᾽ ὄψεως θεωρῶμεν τὸ λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὁράσεως ἐν τῇ ψυχῇ. . . . Φανταστὸν δὲ τὸ ποιοῦν τῆν φαντασίαν· οἷον τὸ λευκὸν . . . . καὶ πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν, τοῦτ᾽ ἔστι φανταστόν. Φανταστικὸν δέ ἐστι διάκενος ἑλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ᾽ οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον . . . Φάντασμα δέ ἐστιν, ἐφ᾽ ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμὸν· ταῦτα δὲ γίνεται ἐπὶ τῶν μελαγχολώντων καὶ μεμηνότων.* (citiert nach Diels Doxogr. S. 401 f.).

Vgl. Sext. Emp. adv. math. VII. 241: *ἐπεὶ ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς παρ᾽ αὐτοῖς* (sc. *στωϊκοῖς*) *καλεῖται.* 249: *πολλαὶ γὰρ τῶν φαντασιῶν προσπίπτουσιν ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος ὥσπερ ἐπὶ τῶν μεμηνότων.*

[2]) Es ist thatsächlich zum großen Teil eine bloße Verschiedenheit der Benennungen zwischen seinen Definitionen und denen der Stoa. *Φαντασία* und *φανταστόν* haben bei beiden gleiche Bedeutung; das stoische *φανταστικόν* deckt

Zu den Organen des Einbildungsvermögens zählt Nemesius außer den beiden vorderen Gehirnventrikeln und dem in diesen enthaltenen psychischen Pneuma noch die von denselben ausgehenden Nerven („*τὰ διάβροχα τῷ ψυχικῷ πνεύματι*") und die Sinneswerkzeuge.

Auf eine nähere Darlegung des Phantasiebegriffs läßt er sich (seinem Grundsatze getreu) nicht ein, sondern unterwirft nur die Sinnesempfindung einer eingehenderen Betrachtung. Er läßt die Empfindung nicht als bloße qualitative Veränderung der Sinnesorgane gelten, sondern er charakterisiert sie als das Bewußtwerden einer solchen Veränderung; [1]) oft nenne man aber die Sinnesorgane geradezu Sinneswahrnehmung. Die Definition letzterer als Erfassen des Sinnlichen hält er mehr für eine Bestimmung ihrer Funktionen als ihres Wesens. Sonst erkläre man auch die Sinnesempfindung als vernünftiges Pneuma, welches sich von dem *ἡγεμονικόν* in die Organe hineinerstrecken soll. [2]) Mehr wie diese Ansicht scheint ihn diejenige zu befriedigen, wonach die Empfindung ein zur Erfassung des Sinnlichen

sich mit dem *φάντασμα* bei Nemesius, während jenes bei letzterem die Einbildungskraft selbst bezeichnen soll.

[1]) Vielleicht will Nemesius hiermit auf Aristot. (vgl. Siebeck I, 2. S. 21) de an. II, 5. 416 b 34: *δοκεῖ γὰρ* (sc. *ἡ αἴσθησις*) *ἀλλοίωσίς τις εἶναι* Bezug nehmen, vielleicht auch auf stoische Sätze, wie Sext. adv. math. VII. 229 f.: *φαντασία ἑτεροίωσις ψυχῆς* oder *φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ.* Über Chrysipp s. Siebeck S. 209. Im Gegensatz hiezu betont N. dann, Galen folgend:

Nem. S. 175 = 77: *ἔστι δὲ ἡ αἴσθησις οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως.*	Gal. Hipp. et Plat. decr. VII, 6. 636: *οὔκουν ἀλλοίωσίς ἐστιν ἡ αἴσθησις, ὥς ἔνιοί φασιν, ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως.*

Nach Plotin (Zeller V [3], S. 583) ist die Wahrnehmung ein Innewerden der von den Gegenständen bewirkten sinnlichen Zustände. Vgl. auch Them. de an. Sp. 104: *ὅτι . . . ἡ αἴσθησις . . . οὐδὲ ἀλλοιουμένη δέχεται αὐτῶν* (sc. *αἰσθητῶν*) *τὰ εἴδη, δῆλον ἐκεῖθεν.*

[2]) Vgl. Plut. plac. philos. IV, 8: *Οἱ Στωικοὶ ὁρίζονται οὕτως τὴν αἴσθησιν· αἴσθησίς ἐστιν ἀντίληψις [δι'] αἰσθητηρίου ἢ κατάληψις . . . ἀφ' οὗ πάλιν αἰσθητήρια λέγεται πνεύματα νοερὰ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα.* Diog. Laërt. VII, 1. 52: *αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς στωϊκοὺς τό τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον καὶ ἡ δι' αὐτῶν κατάληψις καὶ ἡ περὶ τὰ αἰσθητήρια κατασκευή.* Nemesius denkt hier also an die Stoiker, welche die Empfindungen vom *ἡγεμονικόν* ableiteten (Zell. IV [3], S. 198).

befähigtes Seelenvermögen sein soll; dementsprechend muß man dann die Sinneswerkzeuge für die Organe dieser Erfassung ansehen. Zum Schluß bringt er noch eine Definition Plato's, worin die Empfindung als eine Verbindung von Seele und Leib mit den äußeren Dingen aufgefaßt wird. Das betr. Vermögen gehöre nämlich der Seele an, dem Leibe aber das entsprechende Organ; Leib und Seele sollen die äußeren Dinge durch eine Vorstellung wahrnehmen können.[1] Nemesius nimmt nur eine Sinnesempfindung, die psychische, an, welcher die Aufgabe zufällt, durch die Sinnesorgane die in diesen entstehenden Eindrücke zu erkennen.[2]

---

[1]) Nem. 176 = 77: *Πλάτων δὲ τὴν αἴσθησιν λέγει, ψυχῆς καὶ σώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἐκτός. ἡ γὰρ δύναμις ψυχῆς· τὸ δὲ ὄργανον σώματος· ἄμφω δὲ διὰ φαντασίας ἀντιληπτικὰ τῶν ἔξωθεν.*

Plut. plac. phil. IV, 8: *Πλάτων τὴν αἴσθησιν ἀποφαίνεται ψυχῆς καὶ σώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἐκτός· ἡ μὲν γὰρ δύναμις ψυχῆς, τὸ δ' ὄργανον σώματος· ἄμφω δὲ διὰ φαντασίας ἀντιληπτικὰ τῶν ἔξωθεν γίνεται.*

Bei Stob. Ecl. I, 42. 1102 fast wörtlich dasselbe, wie Plutarch, weil beide laut H. Diels Doxogr. Graeci Berol. 1879 S. 45 ff. aus Aëtii Placita geschöpft haben. Nemesius greift augenscheinlich nicht auf Plato selbst zurück, sondern auf eine spätere Darstellung der platonischen Lehre. Bei Plato finden wir keine so präcise Fassung des Empfindungsbegriffes. Nach ihm ist die Wahrnehmung nur die Art, wie uns die Dinge erscheinen (*φαντασία*), die Sinneswerkzeuge sind Organe der vernünftigen Seele (Zeller II[1], S 592 u. 861 f.). Vgl. noch Tim. Locr. 100 B.: *Κινάσιων δὲ τῶν ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τὰς μὲν ἀναδιδομένας εἰς τὸν φρονέοντα τόπον αἰσθήσιας εἶμεν.*

[2]) Nemesius lehnt sich hier offenbar an die aristotelische Lehre von dem Gemeinsinn an, welcher im Sinne des Stagiriten das eigentliche Organ für die Wahrnehmung der allgemeinen Eigenschaften der Dinge ist und die Wahrnehmungen verschiedener Sinne vergleicht und unterscheidet (Zeller III[3], S. 543 f.). de somn. 2. 455 a 20: *ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν.* — Siebeck I, 2. S. 399 giebt diesen Punkt der nemesianischen Lehre so wieder: „Die Einheitlichkeit der Wahrnehmung wird trotz der Vielheit der Sinne gewährleistet durch die Einheitlichkeit der Seele, welche die in den Sinnesorganen vorgehenden Eindrücke erkennt.“ Er scheint dabei anzunehmen, daß Nemesius hier nicht an die aristotelische Lehre vom Gemeinsinn gedacht, sondern seine Empfindungslehre der neuplatonischen Schule entliehen hat; Siebeck sagt nämlich: „Der auf neuplatonischer Grundlage ruhende Synkretismus der christlichen Psychologie tritt bei Nemesius namentlich in der Lehre von der Wahrnehmung heraus.“ Wir haben gesehen, daß N. sich die galenische Unterscheidung zwischen der qualitativen Veränderung des Organes durch den äußeren Eindruck und dem Be-

Des weiteren hält er an der Fünfzahl der Sinne fest, ja, er sucht sogar die Notwendigkeit dieser Fünfzahl darzuthun. Alles Sinnliche könne ja nur durch diesem Verwandtes erkannt[1] wer-

---

wußtwerden derselben in der Seele angeeignet hat. Hören wir nun, was Siebeck S. 336 zu dieser galenischen Lehre bemerkt: „Dabei faßt er (d. h. Galen) das Letztere (d. h. das Bewußtwerden) als die Wirkung einer einheitlichen gemeinsamen Kraft oder Fähigkeit, welche dem Organe vom Prinzip her (von der Seele) zufließt. Er verschärft sonach die aristotelische Ansicht von dem Gemeinsinn zu dem Begriffe des Bewußtseins, so jedoch, daß er auch seinerseits mit demselben innerhalb des Gebietes der Empfindung bleibt.“ Liegt es denn nicht näher, anzunehmen, daß N., welcher sich den einen Teil (s. S. 94, 1) der galenischen Ansicht über die Empfindung zueignet, sich auch dem anderen Teil derselben (worin, wie Siebeck selbst zugiebt, „der aristotelische“ Begriff „von dem Gemeinsinn“ zu dem „des Bewußtwerdens“ verschärft wird) angeschlossen hat, und somit hier, ebenso wie Galen, auf der aristotelischen Lehre fußt? Der Ausdruck „*αἴσθησις δὲ μία, ἡ ψυχική, ἡ γνωρίζουσα διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰ ἐν αὐτοῖς γινόμενα πάθη* (S. 174 = 76)“ läßt sich sehr gut von der aristotelischen Gemeinsinnslehre erklären bezw. mit der von uns nach Siebeck citierten galenischen Meinung identifizieren. Danach scheint es uns wenig gerechtfertigt, wenn Siebeck neuplatonische Elemente in diesem Teil der nemes. Philosophie entdecken zu wollen scheint.

[1]) Vgl. Porphyr. sent. 26: *τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται.* Arist. de an. I, 3. 405 b 15: *φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.* Auch Aristoteles entwickelt „versuchsweise“ (Zeller III[3], S. 537, 3) eine ähnliche Theorie, wie die hier von Nemesius in bestimmter Form dargelegte, nur daß der Stagirite den Geschmack für eine Unterart des Tastsinns erklärt. Ebenso wie Nemesius beruft er sich de an. III, 1. 425 a 3—7 darauf, daß das Wahrnehmungsorgan ein elementarischer Stoff von derselben Art sein müsse, wie derjenige, durch welchen eine bestimmte Klasse von Wahrnehmungen an jeden Sinn gelangt. Indes teilt er im Unterschiede von unserem Philosophen das Gesicht dem Wasser zu; vom Geruch sagt er: *ἡ δ' ὄσφρησις θατέρου τούτων* (sc. *ὕδατος καὶ ἀέρος*), ganz wie Nemesius, während er de sensu 2. 438, b 16 ff. (wo er übrigens besagte Theorie nach der Mehrzahl der Codices nur in Form einer Hypothese vorbringt) meint: *πυρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν.* Nemesius selbst scheint seine diesbezügliche Lehre Galen zu verdanken, wie nachstehender Vergleich zeigt:

Nem. S. 174 = 76: *καὶ τῷ μὲν γεωδεστάτῳ καὶ σωματικωτάτῳ τῶν αἰσθητηρίων, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁφή, τῆς γεώδους φύσεως αἰσθάνεται· τῷ δὲ αὐγοειδεστάτῳ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὄψις, τῶν αὐγοειδῶν· ὡς καὶ τῷ ἀεροειδεῖ τῶν τοῦ ἀέρος παθημάτων· . . . καὶ τῷ σπογγοειδεῖ καὶ ὑδατοειδεῖ, τῷ κατὰ τὴν γεῦ-*	Gal. Hipp. et Plat. decr. VII, 5. 628: *αἰσθανόμεθα γὰρ . . . τῷ μὲν γεωδεστέρῳ τῶν αἰσθητηρίων, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁφὴ, τῆς γεώδους φύσεως ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, τῷ δὲ αὐγοειδεστάτῳ, τῷ τῆς ὄψεως, τῆς αὐγοειδοῦς, καθάπερ γε καὶ τῷ κατὰ τὴν ἀκοὴν ἀεροειδεῖ γιγνομένῳ τῶν ἰδίων ἀέ-*

den, und so müsse denn jedem der vier Elemente je ein Sinn entsprechen. Mit dem Tastsinn, als dem am meisten erdartigen und körperlichen Sinne, nehme die Seele die erdige Substanz, mit dem am meisten lichtartigen Sinne, dem Gesichte, die lichtartigen Dinge wahr, wie andererseits mit dem Gehör, dem luftartigen Sinne, die Luftaffektionen (*τὰ τοῦ ἀέρος παθήματα*) (in der Luft oder in der Luftbewegung bestehe ja das Wesen der Stimme). Der Geschmackssinn sei schwamm- und wasserartig, darum sei er fähig, das Flüssige zu empfinden. Es müßte also, meint N., der Vierzahl der Elemente entsprechend auch nur vier Sinne geben. Nun nehmen aber die Dämpfe (*ἀτμοί*) und die Gerüche eine Mittelstellung zwischen Luft und Wasser ein. Der Dampf sei nämlich dünner, wie Wasser, aber dichter, wie Luft, was N. aus dem Umstande ersehen zu können glaubt, daß die mit Schnupfen Behafteten wohl Luft einatmen, jedoch keine Dämpfe wahrnehmen

---

σιν, τῶν χυμῶν ἀντιλαμβάνεται . . . ἀλλ' ἐπειδήπερ ὁ ἀτμὸς καὶ τὸ τῶν ὀσμῶν γένος μεταξὺ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀέρος καὶ ὕδατος . . . τούτου χάριν πέμπτον αἰσθητήριον, ἡ ὄσφρησις . . . ἐξεύρηται.

ρος παθημάτων ἡ διάγνωσις ἀποτελεῖται. Καὶ μὲν δὴ καὶ τῷ κατὰ τὴν γεῦσιν ὑγρῷ καὶ σπογγοειδεῖ τὴν φύσιν ὄντι τῶν χυμῶν ἡμῖν αἴσθησις γίγνεται. λοιπὸν δ' ἐστὶ τὸ τῆς ὀσφρήσεως ὄργανον . . . 6. Πέμπτον γὰρ δὴ τοῦτ' ἔστιν αἰσθητήριον οὐκ ὄντων πέντε στοιχείων, ἐπειδὴ τὸ τῶν ὀσμῶν γένος ἐν τῷ μεταξὺ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀέρος καὶ ὕδατος.

Kurz vorher nennt Galen das Geschmacksorgan „*ἀτμοειδές*". Vgl. auch Plut. de Ei 12. S. 390 und dasselbe plac. phil. IV, 9: *Πυθαγόρας Πλάτων καθαρὸν ἕκαστον εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἐξ ἑκάστου στοιχείου προερχόμενον. πρὸς μὲν οὖν τὴν ὅρασιν τὸ αἰθερῶδες πεφυκέναι, πρὸς δὲ τὴν ἀκοὴν τὸ πνευματικόν, πρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν τὸ πυρῶδες, πρὸς δὲ τὴν γεῦσιν τὸ ὑγρόν, πρὸς δὲ τὴν ἁφὴν τὸ γεῶδες.* — Zeller IV[3], S. 205,4 schreibt unter Bezugnahme auf die eben besprochene Stelle aus Nemesius die darin enthaltene Theorie den Stoikern zu, unserer Ansicht nach ohne hinreichenden Grund. N. deutet nirgends an, daß er hier eine stoische Meinung wiedergeben wolle. S. 172 und 173 = 75 führt er uns die stoischen Definitionen (betreffs der Phantasie u. s. w.) vor, schließt mit dem Bemerken, zwischen seinen Definitionen und diesen sei nur ein Wortunterschied. Damit erreicht die von N. mit folgenden Worten eingeleitete Darlegung der stoischen Begriffe: *οἱ δὲ στωϊκοὶ τέτταρα ταῦτά φασι, φαντασίαν, φανταστόν* u. s. w. ihr Ende und Nemesius nennt nun die Organe des Einbildungsvermögens (aber nicht mehr nach der stoischen Lehre) und spricht dann erst (ohne der Stoiker Erwähnung zu thun) über die oben besprochene Theorie.

können;[1]) letzteren sei es nämlich wegen ihrer im Verhältnis zur Luft größeren Dichtigkeit und wegen der *ἔμφραξις* unmöglich, bis zur Grenze der Empfindung vorzudringen. Damit ist Nemesius die Notwendigkeit eines fünften Sinnes, des Geruchs, erwiesen, welchen uns die vorsorgliche Hand der Natur geschenkt habe, auf daß nichts Erkennbares unserer Sinneswahrnehmung entgehe. Wie hier, so kommt der teleologische Gedanke auch zum Vorschein, wenn Nemesius uns die Doppelzahl der Sinnesorgane einer übergroßen Sorge unseres Schöpfers verdanken läßt; funktioniert nämlich das eine Organ nicht mehr, so soll das andere für das beschädigte eintreten. Mit Ausnahme des Tastsinns besitze jeder Sinn ein doppeltes Organ; das Tier habe zwei Ohren, zwei Augen, zwei Nasenlöcher, zwei Zungen, letztere bald getrennt, wie z. B. die Schlangen, bald miteinander verwachsen, wie z. B. der Mensch.[2]). So komme es, daß wir nur für die Empfindung allein zwei Vorderhöhlen im Gehirn erhalten haben, damit eben die von diesen ausgehenden sensiblen Nerven sich doppelte Sinnesorgane bilden.

Fragt man nun, welches der Empfindungsbegriff unseres Philosophen ist, so spricht er sich zunächst ganz klar und deutlich für die galenische Fassung desselben aus; der von Aristoteles stammenden, von Galen übernommenen Lehre von dem Gemeinsinn scheint er auch zustimmen zu wollen. Mit Plato, welcher ja nach Nem. das Empfindungsvermögen der Seele, dem Leibe die Sinnesorgane zuteilt, will er es anscheinend auch nicht verderben; er sagt nämlich S. 143 = 62: *καὶ ἐν τοῖς ἰδίοις τοῦ συναμφοτέρου τὰς δἰ ὀργάνων αἰσθήσεις ἐτίθεμεν· αὐτὰ δὲ τὰ ὄργανα τοῦ σώματος ἐλέγομεν εἶναι.* Im übrigen ehnt er sich in diesem Abschnitt hier an Aristoteles und beson-

---

[1]) Vgl. Theophr. fragm. de sensibus 85 (als Plato's Ansicht): *εἶναι δὲ τὴν ὀσμὴν ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ παχύτερον. σημεῖον δὲ ὅτι, ὅταν ἐπιφράξαντες ἀνασπῶσιν, ἄνευ ὀσμῆς τὸ πνεῦμα εἰςέρχεται.*

[2]) Vgl. Arist. part. an. II, 10. 656 b 32: *διπλοῦν μὲν γάρ ἐστιν ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων διὰ τὸ διπλοῦν εἶναι τὸ σῶμα . . . ἐπὶ μὲν οὖν τῆς ἁφῆς τοῦτ᾽ ἄδηλον· . . . ἐπὶ δὲ τῆς γλώττης ἧττον μέν, μᾶλλον δ᾽ ἢ ἐπὶ τῆς ἁφῆς . . . ὅμως δὲ δῆλον καὶ ἐπὶ ταύτης· φαίνεται γὰρ ἐσχισμένη. ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων φανερωτέρως ἐστὶν ἡ αἴσθησις διμερής· ὦτά τε γὰρ δύο καὶ ὄμματα καὶ ἡ τῶν μυκτήρων δύναμις διφυής ἐστιν.*

ders auch an Galen an, schöpft seine historischen Angaben wahrscheinlich aus Plutarch. — Auch hier kommt das Kompendiöse seines Werkes zum Vorschein, indem er jeder schwierigeren Frage (namentlich betr. das Wesen der Phantasie) vorsorglich aus dem Wege geht, dem Zwecke seines Werkes entsprechend nur die leichteren Fragen erörtert. — Diesen Zweck (von dem wir schon oben gesprochen haben) erfüllt sein Werk ja in vollem Maße und läßt es hier, wie auch sonst, an Klarheit, an Kürze und Bündigkeit des Ausdrucks nicht fehlen.

Einen relativ weiten Raum gewährt Nemesius einer Besprechung der einzelnen Sinne.

1. Der Gesichtssinn.

Diesen Abschnitt leitet er mit der Bemerkung ein, das Wort „*ὄψις*" sei homonym; es diene zur Bezeichnung sowohl des Sinneswerkzeugs als auch des entsprechenden Empfindungsvermögens. N. beschränkt sich dann im wesentlichen darauf, verschiedene Ansichten über das Zustandekommen des Sehens zusammenzustellen, wobei er die Stelle eines objektiven Berichterstatters einnehmen zu wollen scheint.

Nach Hipparch sollen sich von den Augen ausgehende Strahlen an ihren äußersten Enden mit den außerhalb liegenden Körpern, gleichsam durch Händedruck, verbinden, und die dort gemachte Wahrnehmung an die Sehkraft gewissermaßen hinaufreichen.[1] Die Ansicht der Mathematiker (*οἱ γεωμέτραι*)[2] gehe

---

[1]) Nem. S. 178 = 78: *Ἵππαρχος δέ φησιν, ἀκτῖνας ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἀποτεινομένας τοῖς πέρασιν ἑαυτῶν, καθάπερ χειρῶν ἐπαφαῖς, καθαπτούσας τοῖς ἐκτὸς σώμασι, τὴν ἀντίληψιν αὐτῶν πρὸς τὸ ὁρατικὸν ἀναδιδόναι.*	Vgl. Plut. plac. phil. IV, 13: *Ἵππαρχος ἀκτῖνάς φησιν ἀφ᾽ ἑκατέρου τῶν ὀφθαλμῶν ἀποτεινομένας τοῖς πέρασιν αὐτῶν οἷον χειρῶν ἐπαφαῖς περικαθαπτούσας τοῖς ἐκτὸς σώμασι τὴν ἀντίληψιν αὐτῶν πρὸς τὸ ὁρατικὸν ἀποδιδόναι.*

Beide berichten somit fast Wort für Wort dasselbe.

[2]) Wer unter diesen *γεωμέτραι* gemeint ist, wissen wir nicht. Vgl. Vita Ar. Marc. f. 276 b inf. (Aristot. Zoica 342 p. 1535 a 2): *τῇ δὲ μαθηματικῇ (προσέθηκε) τὸ ὀξυγώνιον εἶναι τὸν κῶνον τῶν ὄψεων, διὰ τὸ ἐπὶ πλέον προϊέναι τὴν ὄψιν οὗ ὁρᾷ μεγέθους· καὶ κατὰ τοῦτο γὰρ οὐδὲν τῶν ὁρωμένων ὅλον ἅμα ὁρᾶται, καὶ ταύτῃ μείζονα γίνεσθαι τὸν ἄξονα τῆς ἐκ τούτου τῆς βάσεως καὶ ὀξυγώνιον τὸν κῶνον ἀποτελεῖσθαι.* Plutarch überlie-

dahin, daß das rechte Auge nach links, das linke nach rechts Strahlen sende; diese schneiden sich, so daß also ein Strahlenkegel (*κῶνος*) entstehe. So komme es, daß das Auge vieles zugleich umfassen und den Schnittpunkt eben jener Strahlen besonders deutlich sehen könne. Eine auf dem Erdboden befindliche Münze könne man z. B. trotz großer Anstrengung erst dann erblicken, wenn die Strahlen sich dort vereinigen, wo die Münze liegt. Nach der Lehre der Epikureer sollen Bilder der Dinge unseren Augen zuströmen, während Aristoteles nicht ein körperliches Bild, sondern eine Eigenschaft der sichtbaren Dinge durch Veränderung der umgebenden Luft zu dem Auge gelangen lasse. [1]) Plato erkläre den Sehprozeß durch Verschmelzung eines im Innern des Auges befindlichen Lichts mit dem von den Körpern ausgehenden; jenes ströme bis auf eine gewisse Entfernung in die gleichartige Luft, dieses komme jenem entgegen. Dabei soll sich nun das rings um die zwischenliegende, leicht zerteilbare und leicht veränderliche Luft befindliche Licht zusammen mit dem Feurigen unseres Auges ausdehnen. [2])

---

fert uns einige Erklärungen von Problemen des Sehens, worin zwei von den Augen ausgehende Lichtkegel eine Rolle spielen (vgl. Siebeck I. 2. S. 194). Galen entwickelt de usu part. X, 12. S. 820 ff. eine mathematische Theorie betr. den Sehprozess. Danach sollen von beiden Augen ausgehende Strahlen sich schneiden und so einen Kegel bilden. Es mag sein, daß Nemesius diese galenische Ausführung seinem Referat zu Grunde gelegt hat.

[1]) Nemes. S. 179 = 79: *Ἀριστοτέλης δὲ, οὐκ εἴδωλον σωματικὸν, ἀλλὰ ποιότητα δἰ ἀλλοιώσεως τοῦ πέριξ ἀέρος ἀπὸ τῶν ὁρατῶν ἄχρι τῆς ὄψεως παραγίνεσθαι.*

Galen de Hipp. et Pl. decr. VII, 7. 643: *ὁ δ' Ἐπίκουρος, καὶ πολύ γε τούτου κρεῖττον Ἀριστοτέλης, οὐκ εἴδωλον σωματικόν, ἀλλὰ ποιότητα δἰ ἀλλοιώσεως τοῦ πέριξ ἀέρος ἀπὸ ὁρατῶν ἄγων ἄχρι τῆς ὄψεως.*

Die Epikuräer lehrten (vgl. Zeller IV³, S. 221 ff.), es ströme uns eine ununterbrochene Reihe gleicher Bilder von einem Gegenstande zu, die durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge in die Seele eindringen und so unsere Vorstellungen von den Dingen erzeugen. Vgl. Plut. plac. phil. IV, 13: *Δημόκριτος Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἴσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν.* Über Arist. s. Zeller III³, S. 535; Aristot. de an. II, 7. 419 a 13 ff. Vgl. Siebeck I. 2. S. 27 ff.

[2]) Nem. S. 180 = 79: *Πλάτων δὲ, κατὰ συναύγειαν, τοῦ μὲν διὰ τῶν ὀφθαλμῶν φωτὸς ἐπὶ ποσὸν ἀποῤῥέοντος εἰς τὸν ὁμοιογενῆ ἀέρα, τοῦ δὲ ἀπὸ τῶν*

Plut. plac. phil. IV, 13: *Πλάτων κατὰ συναύγειαν, τοῦ μὲν ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν φωτὸς ἐπὶ ποσὸν ἀπορρέοντος εἰς τὸν ὁμογενῆ ἀέρα, τοῦ δὲ ἀπὸ τῶν σω-*

Mit Plato soll auch Galen übereinstimmen, welcher namentlich der epikureischen und der aristotelischen Sehtheorie jede Berechtigung abspreche. Er mache nämlich geltend, [1]), daß

σωμάτων ἀντιφερομένου, τοῦ δὲ περὶ τὸν μεταξὺ ἀέρα εὐδιάχυτον ὄντα καὶ εὔτρεπτον, συνεκτεινομένου τῷ πυροειδεῖ τῆς ὄψεως.

μάτων φερομένου, [τοῦ δὲ περὶ] τὸν μεταξὺ ἀέρα εὐδιάχυτον ὄντα καὶ εὔτρεπτον συνεκτεινομένου τῷ πυρώδει τῆς ὄψεως.

Stob. Ecl. I, 43. 1108 enthält fast Wort für Wort dasselbe wie Plutarch (s. hierzu S. 95, 1). Über Plato's diesbezügliche Lehre s. Zeller II [4], S. 861, 3 und Siebeck I, 1. S. 212.

[1]) Nach seiner eigenen Angabe will Nemesius die folgende Darlegung „ἐν τῷ ἑβδόμῳ τῆς συμφωνίας“ „σποράδην“ gefunden haben. Unter diesem Werk ist, wie nachstehender Vergleich zeigt, das galenische Werk „de Hippocr. et Platonis decretis“ zu verstehen.

Nem. S. 180 = 79: *εἴπερ γὰρ εἰς τὸν ὀφθαλμὸν ἀφικνοῖτο μοῖρά τις ἢ δύναμις ἢ εἴδωλον ἢ ποιότης τῶν ὁρωμένων σωμάτων, οὐκ ἂν τοῦ βλεπομένου τὸ μέγεθος ἔγνωμεν, οἷον ὄρους, εἰ τύχοι, μεγίστου. τηνικούτου γὰρ εἴδωλον ἐμπίπτειν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν παντάπασιν ἄλογον· ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ὀπτικὸν οὐχ οἷόντε τοσαύτην ἰσχὺν ἐκκρινόμενον λαμβάνειν, ὡς περιχεῖσθαι παντὶ τῷ βλεπομένῳ· λείπεται οὖν, τὸν πέριξ ἀέρα τοιοῦτον ὄργανον ἡμῖν γίνεσθαι, καθ' ὃν ὁρῶμεν χρόνον, ὁποῖον ἐν τῷ σώματι τὸ νεῦρον ὑπάρχει τὸ ὀπτικόν. τοιοῦτον γάρ τι πάσχειν ἔοικεν ὁ περιέχων ἡμᾶς ἀήρ. ἥ τε γὰρ αὐγὴ τοῦ ἡλίου, ψαύουσα τοῦ ἄνω πέρατος τοῦ ἀέρος, διαδίδωσιν εἰς ὅλον τὴν δύναμιν· ἥ, τε διὰ τῶν ὀπτικῶν νεύρων αὐγὴ φερομένη, τὴν μὲν οὐσίαν ἔχει πνευματικήν, ἐμπίπτουσα δὲ τῷ περιέχοντι καὶ τῇ πρώτῃ προσβολῇ τὴν ἀλλοίωσιν ἐργαζομένη, διαδίδωσιν ἄχρι πλείστου συνέχουσα ἑαυτὴν, ἄχρις ἂν εἰς ἀντιτυπὲς ἐμπέσῃ σῶμα.*

Gal. a. a. O. VII, 5. 618: *διὰ τοῦ κατὰ τὴν κόρην τρήματος ὁρῶμεν, ὅπερ εἰ περιέμενε πρὸς ἑαυτὸ παραγενέσθαι τινὰ μοῖραν, ἢ δύναμιν, ἢ εἴδωλον, ἢ ποιότητα τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων σωμάτων, οὐκ ἂν τοῦ βλεπομένου τὸ μέγεθος ἐγνώκειμεν, οἷον ὄρους, εἰ τύχοι, μεγίστου. τηλικοῦτον γὰρ εἴδωλον ἐνέπιπτεν ἂν ἀπ' αὐτοῦ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ἡλίκον ἐστὶν αὐτό, ὅπερ παντάπασιν ἄλογον, . . . τῷ τε ὀπτικῷ οὐχ οἷόν τε τοσαύτην ῥύσιν ἐκτεινομένῳ λαμβάνειν, ὡς περιχεῖσθαι παντὶ τῷ βλεπομένῳ σώματι . . . λείπεται οὖν ἔτι τὸν πέριξ ἀέρα τοιοῦτον ὄργανον ἡμῖν γίγνεσθαι καθ' ὃν ὁρῶμεν χρόνον, ὁποῖον ἐν τῷ σώματι τὸ νεῦρον ὑπάρχει διὰ παντός. τοιοῦτον γάρ τι πάσχειν ἔοικεν ὁ περιέχων ἡμᾶς ἀὴρ ὑπὸ τῆς τοῦ πνεύματος ἐκπτώσεως, ὁποῖόν τι καὶ πρὸς τῆς ἡλιακῆς αὐγῆς. ἐκείνη τε γὰρ ψαύουσα τοῦ ἄνω πέρατος αὐτοῦ δίδωσιν εἰς ὅλην τὴν δύναμιν, ἥ τε διὰ τῶν ὀπτικῶν νεύρων ὄψις φαινομένη τὴν μὲν οὐσίαν ἔχει πνευματικήν, ἐμπίπτουσα δὲ τῷ περιέχοντι καὶ τῇ πρώτῃ προσβολῇ τὴν ἀλλοίωσιν ἐργαζομένη διαδίδωσιν ἄχρι πλείστου συνεχοῦς αὐτῷ, δηλονότι τοῦ πέριξ*

man doch nicht irgend einen Teil oder eine Kraft oder ein Bild oder eine Eigenschaft des gesehenen Objekts in das Auge hineinkommen lassen könne, da diesem ja sonst die Grösse des betreffenden Gegenstandes nicht erkennbar wäre. Wie sollte nur z. B. das Bild eines sehr hohen Berges in unser Auge gelangen können? Auch dem optischen Pneuma (*τὸ πνεῦμα τὸ ὀπτικόν*) gestehe Galen nicht das Vermögen zu, aus sich eine Kraft auszuscheiden, welche fähig wäre, alles Geschaute zu umfassen. Galen halte nur die Theorie für die einzig richtige, wonach die Luft nach Art des in uns befindlichen Sehnervs uns beim Sehen als Organ dienen muß. Gleichwie der Sonnenstrahl, sobald er die oberste Luftschicht berühre, den ganzen Luftraum mit seiner Kraft erfülle, so bewirke der durch die Sehnerven kursierende, von Natur aus pneumatische Strahl, sobald er in die umgebende Luft falle, eine sofortige Veränderung letzterer. Der Strahl selbst pflanze diese Veränderung fort, wobei er sich auf eine sehr weite Entfernung zusammenhält, bis er auf einen Körper trifft. Galen lasse somit das Auge zu der vom Sonnenstrahl belebten Luft sich wie das Gehirn zum Sehnerv verhalten. Zum Beweise für seine eben an einem speciellen Falle dargethane Verähnlichung der Luft mit den nächstgelegenen Körpern verweise Galen auf die Veränderung dieses Elements, sobald man durch dasselbe bei Licht blaue oder gelbe Farbe hindurchströmen lasse. [1]) Zum Schluß erwähnt Ne-

Nem. a. a. O. (Fortsetzung): *γίνεται γὰρ ὁ ἀὴρ ὄργανον τῷ ὀφθαλμῷ πρὸς τὴν τῶν ὁρωμένων διάγνωσιν τοιοῦτον, οἷόν περ ἐν ἐγκεφάλῳ τὸ νεῦρον· ὥστε ὃν ἔχει λόγον ὁ ἐγκέφαλος πρὸς τὸ νεῦρον, τοῦτον ἔχειν τὸν ὀφθαλμὸν πρὸς τὸν ἀέρα ἐψυχωμένον ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς αὐγῆς. σώματος ὑπάρχοντος, ὡς ἐν ἀκαρεῖ χρόνῳ τὴν ἀλλοίωσιν εἰς ὅλον αὐτὸ διαπέμπειν.* 625: *καὶ γίγνεται δὲ τοιοῦτον ὄργανον αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν αἰσθητῶν οἰκείαν διάγνωσιν* (sc. *ὁ ἀήρ*), *οἷον ἐγκεφάλῳ τὸ νεῦρον, ὥσθ᾽, ὃν ἔχει λόγον πρὸς τὸ νεῦρον, τοιοῦτον ὀφθαλμὸς ἔχει πρὸς τὸν ἀέρα.* c. 7. 642: *πεφωτισμένος* (sc. *ὁ ἀήρ*) *γὰρ ὑφ᾽ ἡλίου τοιοῦτόν ἐστι ἤδη τὸ τῆς ὄψεως ὄργανον, οἷον τὸ παραγιγνόμενον ἐξ ἐγκεφάλου πνεῦμα.*

[1]) Vgl. Galen a. a. O. c. 7. 637: *ὡς δηλοῖ καὶ ὁ περιέχων ἀὴρ, ἡνίκα μάλιστα καθαρὸς ὑπάρχῃ, τηνικαῦθ᾽ ὑπὸ χρωμάτων ἀλλοιούμενος . . . καὶ τὸ τοῦ τείχους δὲ χρῶμα πολλάκις ἀὴρ λαμπρὸς ψαύσας ἐδέξατό τε καὶ διεκόμισεν ἐφ᾽ ἕτερον σῶμα, καὶ μάλισθ᾽ ὅταν ᾖ τὸ χρῶμα κυανοῦν, ἢ ξανθὸν, ἢ ὁπωσοῦν ἑτέρως εὐανθές. καὶ μὲν δὴ καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς αὐγῆς αὐτῷ τῷ ψαῦσαι*

mesius noch den Porphyr. Dieser verwerfe alle bisher aufgezählten mechanischen Sehtheorieen und erkläre die Seele selbst für die Ursache des Sehens. Nach Porphyr's Lehre halte ja eine vernunftbegabte Seele alle Dinge, alles Sein zusammen, alles Sein soll die Seele sein, die Seele soll all' die verschiedenen Körper zusammenfassen. Konsequenterweise läßt er nun die Seele sich selbst in allen Dingen, insbesondere in den sichtbaren Dingen, als das Sichtbare erkennen.[1]) Nemesius entscheidet sich klar und deutlich für keine der eben citierten Sehtheorieen; die platonische Anschauung Galens, welchem er fast wörtlich Stellen entnimmt und dessen Ansicht er am weitesten ausführt, dürfte ihm noch am annehmbarsten erscheinen.

Nem. behandelt dann einzelne Eigentümlichkeiten des Gesichtssinnes. Das Auge sieht immer in gerader Linie.[2]) Seine specifische Sinnesenergie bethätigt der Gesichtssinn bei Farben. Zugleich mit diesen nimmt das Auge auch den farbigen Körper wahr, seine Grösse, Gestalt, seinen Standort, Entfernung und Zahl, Bewegung und Ruhe;[3])

μόνον ὁ πᾶς ἀὴρ ἀθρόως ὁμοιοῦται, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὑπὸ τοῦ χρώματος αὐτίκα μεταβάλλεται. Im Gegensatz hierzu steht Themist. de an. Sp. 109: *ὁ δ' ἀὴρ ὅλος δι' ὅλου παραπέμπει τῇ ὄψει τὰ χρώματα, καὶ ὁ αὐτὸς ἐνίοτε ἅμα τὰ ἐναντία πλείοσιν ὄψεσιν, ὅπερ οὐχ οἷός τ' ἂν ἦν, εἰ συνετρέπετο τοῖς χρώμασι καὶ συνηλλοιοῦτο* [und zwar *ἡνίκα* (sc. *ὁ ἀὴρ καὶ τὰ ἄλλα διαφανῆ*) *ἂν γένηται ἐνεργείᾳ διαφανῆ*].

[1]) Diese seine Lehre soll Porphyr nach Nemesius in seinem (uns nicht mehr erhaltenen) Werke „*περὶ αἰσθήσεως*" niedergelegt haben. Vgl. Porph. sent. 17: *Ἡ ψυχὴ μὲν ἔχει πάντων τοὺς λόγους . . . καὶ ὑπ' ἄλλου μὲν ἐκκαλουμένη ὡς πρὸς τὰ ἔξω τὰς αἰσθήσεις [εἰσάγειν] δίδωσιν.* Vgl. Zeller V³, S. 653.

[2]) Vgl. Plut. plac. phil. III, 5: *κατὰ μὲν οὖν εὐθείας* (sc. *γραμμάς*) *ὁρῶμεν.* Dasselbe Stob. Ecl. I, 30. 614. Arist. part. anim. II, 10. 656 b 28: *ὁρᾷ γὰρ* (sc. *ὄψις*) *κατ' εὐθυωρίαν.*

[3]) Vgl. Arist. de an. II, 7. 418 a 29: *τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα.* de somno 2. 460 a 2; de sensu 437 a 5: *διαφορὰς μὲν γὰρ πολλὰς εἰσαγγέλλει καὶ παντοδαπὰς ἡ τῆς ὄψεως δύναμις διὰ τὸ πάντα τὰ σώματα μετέχειν χρώματος, ὥστε καὶ τὰ κοινὰ διὰ ταύτης αἰσθάνεσθαι μάλιστα (λέγω δὲ κοινὰ σχῆμα, μέγεθος, κίνησιν, ἀριθμόν).* Vgl. Galen a. a. O. VII, 5. 625: *τὸ δ' οἰκεῖον αἰσθητὸν ὄψεως, ὅπερ καὶ πρῶτον αὐτῆς αἰσθητὸν ὠνόμασα, τὸ τῶν χρωμάτων ἐστὶ γένος, . . ὅθεν αὐτῇ μόνῃ συνδιαγιγνώσκειν ὑπάρχει τῇ χροιᾷ τοῦ βλεπομένου τό τε μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ σχῆμα. . . . Τῇ δ' οὖν ὄψει πρὸς τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει καὶ θέσιν καὶ διάστημα συνδιαγιγνώσκειν τοῦ κεχρωσμένου σώματος, οὐδενὸς τῶν ἄλλων* (sc. *αἰσθητηρίων*) *αἰσθέσθαι δυναμέ-*

ferner bemerkt das Auge, ob ein Körper rauh oder glatt, eben oder uneben, spitz oder stumpf, ob er aus Wasser oder Erde zusammengesetzt, also feucht oder trocken ist. Eines hat das Gesicht mit den Sinnen, welche bei Ausübung ihrer Funktionen auch den Körper selbst erkennen,[1]) gemeinsam, daß es nämlich mit dem Körper auch dessen Standort wahrnimmt. Während aber der Tastsinn und der Geschmack sich ihrem Objekt nähern müssen, um ihr Amt verrichten zu können, thut dies das Gesicht von weitem, weshalb auch für diesen Sinn die Distanz allein wahrnehmbar ist. Die Größe eines Gegenstandes erkennt das Auge für sich allein schon dann, wenn wir diesen mit einem Blick überschauen können. Sonst bedürfen wir zu einer solchen Wahrnehmung auch noch unseres Verstandes und Gedächtnisses. In letzterem Fall ist ja nur derjenige Teil des Dinges für unser Auge sichtbar, auf welchen wir es gerade hinlenken. Alle etwa vorher gesehenen Teile des betr. Objekts bewahrt das Gedächtnis auf, worauf dann die Vernunft alle gesehenen Teile des Gegenstandes zu einem Ganzen vereinigt. Ebenso benötigt das Gesicht dieser beiden Seelenkräfte zum Zählen von Körpern, wenn es mehr als drei oder vier sind, oder, wenn man diese auf einmal nicht zu übersehen vermag, ferner zum Erfassen der Bewegungen und Figuren vieleckiger Gegenstände. Ohne das Gedächtnis kann ja das Auge ebensowenig die Eckenzahl sechs- oder gar mehreckiger Figuren, wie die über fünf hinausgehende Körperzahl feststellen. Was nun die Bewegung anbelangt, so hat diese immer ein Früher und ein Später; alles aber, woran ein Erstes, Zweites und Drittes unterschieden werden muß, kann nur vom Gedächtnis behalten

---

νου. . . . Ἐπιδέδεικται . . . τὸ βλεπόμενον σῶμα καθ' ὃν ὑπάρχῃ τόπον ὁρᾶσθαι. de usu part. XVI, 3. 273: das Auge nimmt wahr *χροιὰν καὶ μέγεθος, καὶ σχῆμα, καὶ κίνησιν, καὶ θέσιν, καὶ τὸ πρὸς τοὺς ὁρῶντας διάστημα.*

[1]) Mit dieser Bestimmung will Nemesius offenbar von der Reihe der Sinne, welche zugleich mit dem Körper auch dessen Standort wahrnehmen können, Gehör und Geruch ausschließen; beide nehmen ja, so meint Nemesius, den Körper, welcher Gegenstand ihrer Beobachtung ist, nicht wahr und also auch seinen Standort nicht. Dasselbe deutet auch Galen a. a. O. an: *ὅσοι δ' ἐπιχειροῦσι καὶ ὀσφρήσει καὶ ἀκοῇ τὴν θέσιν τὸν ἀτμὸν ἀποπέμποντος σώματος, ἢ τοῦ πλήξαντος τὸν ἀέρα μεταδιδόναι τῆς διαγνώσεως, ὅπως ἁμαρτάνουσιν, οὐ νῦν καιρὸς ἐρεῖν.*

werden. — Mit dem Tastsinn hat das Gesicht die Erkenntnis von Ebenem und Unebenem, von Oben und Unten, von Rauhem und Glattem, von Scharfem und Stumpfem, wie auch die des Ortes [1]) gemeinsam. Beide Sinne müssen oft den Verstand zu Hilfe nehmen; die Sinnesthätigkeit für sich allein genommen kann ja bloß dann die Wahrnehmung eines Gegenstandes vermitteln, wenn unsere Sinne diesen auf einmal umfassen können. In allen anderen Fällen müssen uns Vernunft und Gedächtnis Beistand leisten.

Falsch wäre es nun, zu meinen, wir könnten mittelst des Auges auch Wärme empfinden, weil wir ja dem Feuer beim Anblick desselben sofort diese Eigenschaft beilegen. Thatsächlich erkennt das Auge nur Farbe und Gestalt des Feuers; aber durch den Tastsinn einmal darüber belehrt, daß dem Feuer Wärme zukommt, entnimmt der Verstand, sobald wir Feuer erblicken, dem Gedächtnis die einmal gemachte Wahrnehmung und stattet dieses Element sofort mit Wärme aus. Ähnlicherweise verbindet die Vernunft mit dem Apfel, an welchem unser Gesicht nur Gestalt und Farbe erfaßt, auf Grund einer früher durch den Geruch und Geschmack vermittelten Empfindung die dieser Frucht eigentümlichen Geschmacks- und Geruchseigenschaften. Somit irrt bloß der Verstand, nicht der Gesichtssinn, wenn wir einen Apfel aus Wachs für einen wirklichen halten; das Auge hat ja Farbe und Gestalt an der imitierten Frucht richtig erkannt.

Der Gesichtssinn durchdringt nur Durchsichtiges, vor allem Luft, aber auch ruhiges und klares Wasser, weniger Öl und ähn-

---

[1]) Vgl. Arist. de sensu 4. 442 b 5: *μέγεθος γὰρ καὶ σχῆμα καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον, ἔτι δὲ τὸ ὀξὺ καὶ τὸ ἀμβλὺ τὸ ἐν τοῖς ὄγκοις κοινὰ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν, εἰ δὲ μὴ πασῶν, ἀλλ' ὄψεώς γε καὶ ἁφῆς.* Stob. Ecl. I, 43. 1106: *κοινὰ δ' ἐστὶ ὄψεως μὲν καὶ ἁφῆς σχῆμα, ὄψεως καὶ ἀκοῆς διάστημα, πασῶν δὲ κίνησις καὶ μέγεθος καὶ ἀριθμός* (als Ansicht des Aristoteles). — Hier schaltet Nemesius noch die Bemerkung ein, nur mit dem Tast- und dem Gesichtssinn allein könnten wir den Ort eines Körpers erkennen, während er kurz vordem auch dem Geschmackssinn diese Fähigkeit zuschrieb. Vielleicht, daß er sich durch die eben angeführte Stelle aus Aristoteles oder durch dessen Auffassung der *γεῦσις* als einer Abart der *ἁφή* unbewußt hat in etwa beeinflussen lassen (bekanntlich gilt N. der Geschmack als ein von dem Tastsinn verschiedener Sinn).

liche Dinge;[1]) jedoch müssen alle diese Körper erleuchtet sein. — Außer dem Gesicht nimmt auch das Gehör und der Geruch die äußeren Dinge von weitem und durch die Luft als Medium (*διὰ μέσου τοῦ ἀέρος*) wahr. Der Geschmack hingegen kann, wie schon oben bemerkt, seine Funktionen nur bei vollständiger Annäherung an den Körper verrichten, der Tastsinn sowohl aus der Nähe als auch von weitem, in letzterem Falle jedoch nur schlußweise (*συλλογιστικῶς*) unter Beihilfe des Denkvermögens (S. 194 = 88); so kann er z. B. mittelst eines Stockes Hartes, Weiches und Feuchtes von einander unterscheiden.[2]) Das Gesicht muß sich manchmal seine Empfindungen von anderen Sinnen berichtigen lassen. Der Maler z. B. sucht das Auge durch fingierte Erhöhungen und Vertiefungen zu täuschen; erst der Tastsinn überführt es des Irrtums (S. 194 = 87). Manchmal leisten auch Geschmack und Geruch unserem Gesicht treffliche Dienste zur Feststellung einer Täuschung, welche jedoch hin und wieder (bei geringer Entfernung von dem Dinge selbst) das Auge allein als eine solche zu brandmarken im stande ist. Folgende vier Bedingungen allein ermöglichen ein deutliches Sehen (*ἐναργὴς διάγνωσις*), ein unversehrtes Sinnesorgan, eine angemessene Bewegung und Entfernung der Gegenstände und klare, erleuchtete Luft. Sonst läßt sich das Auge oft in die Irre führen, so, wenn wir durch Rauch, Nebel und ähnliche Dinge, oder auch durch bewegtes Wasser (das Ruder erscheint uns im Meere als gebrochen)[3]), oder etwa durch einen Spiegel oder durch Öl hindurchsehen sollen. Durch schnelle Bewegung bekommt das Nicht-Runde das Aus-

---

[1]) Plut. plac. phil. III, 5: *ὁρῶμεν τὰ ἐν ἀέρι καὶ τὰ διὰ τῶν λίθων τῶν διαυγῶν καὶ κεράτων.* Stob. Ecl. I, 44. 1110: *Ἀριστοτέλης, ὁρᾶν ἡμᾶς κατὰ κίνησιν τοῦ κατ᾽ ἐνέργειαν διαφανοῦς. διαφανὲς δὲ οὐ μόνον εἶναι τὸν ἀέρα ἀλλὰ καὶ τὸ ὕδωρ καί τινα τῶν συνισταμένον ποθέν, οἷον ὕαλον καὶ κρύσταλλον καί τινας τῶν λαμπρῶν λίθων.* Themist. de an. Sp. 108: *λέγω εἶναι τοίνυν διαφανὲς ὅ ἐστι μὲν ὁρατόν, οὐ καθ᾽ αὑτό . . . ἀλλὰ δι᾽ ἀλλότριον χρῶμα. τοιοῦτον δέ ἐστι ἀὴρ καὶ ὕδωρ, εἴποις δ᾽ ἂν καὶ λίθους τινάς . . . καὶ τὴν ὕαλον καὶ τὰ κέρατα. . . . Γίνεται δὲ ἐνεργείᾳ διαφανῆ φωτὸς παρουσίᾳ.*

[2]) Vgl. Galen de temper. II, 3: *ὑγροῦ δὲ καὶ ξηροῦ σὺν τῇ ἁφῇ λογισμός* (sc. *γνώμων ἐστίν*).

[3]) Plut. a. a. O.: *διὸ καὶ τὴν κώπην ἐν τῇ θαλάσσῃ μακρόθεν καμπτομένην ὁρῶμεν.* Das Gleiche bei Stob. Ecl. I, 30. 614.

sehen des Runden, gewinnt das Bewegte den Anschein des Ruhenden. Zuweilen ist der Verstand so sehr mit anderen Dingen beschäftigt, daß er auf eine Gesichtswahrnehmung gar nicht achtet, diese uns also gar nicht zum Bewußtsein kommt. So gehen wir, trotzdem wir uns fest vorgenommen haben, einen Freund zu treffen, dennoch an ihm manchmal achtlos vorüber, ohne daß wir den Augen, welche ihre Pflicht getreulich gethan, die Schuld daran beimessen können. Hin und wieder sieht auch wohl der Gesichtssinn aus weiter Entfernung einen viereckigen Turm für rund an. [1])

2. Der Tastsinn.

Diesen Sinn finden wir bei allen Tieren; alle fünf Sinne besitzen nur die vollkommenen Tiere. Von dem Besitze des Tastsinns hängt ja das Leben der Tiere, ja, überhaupt das Tiersein ab, [2]) während der Verlust der übrigen Sinne auf die Fortdauer des Lebens der Tiere als solcher keinen schädigenden Einfluß ausübt. Ebendeshalb hat der Schöpfer gerade dem so wichtigen

---

[1]) Sext. Empir. adv. math. VII, 208: *οὕτως οὐκ ἂν εἴποιμι ψεύδεσθαι τὴν ὄψιν, ὅτι ἐκ μακροῦ μὲν διαστήματος . . . ὁρᾷ τὸν πύργον . . . στρόγγυλον, ἐκ δὲ τοῦ σύνεγγυς . . . τετράγωνον διαγιγνώσκει.* — Nemesius scheint, nach all' den eben angeführten Fällen zu urteilen, nicht so unbedingt den Sinnen trauen zu wollen. In dem einen Falle (von dem Wachsapfel) schiebt er die Schuld an der Täuschung dem Verstande zu. Er giebt zu, daß, wenn normale Verhältnisse herrschen, die Gesichtsempfindungen klar und zuverlässig sind. Wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind, hält N. die Sinnesempfindung für wahr und frei von Irrtum. Sonst wird unser Auge vielfach ein Opfer der Täuschungen, wenn nämlich die Entfernung des Objekts zu groß, wenn dieses sich zu schnell bewegt, wenn das Sinnesorgan selbst beschädigt oder die Luft unklar und in Dunkel gehüllt ist. Über die aristotelische diesbezügliche Lehre s. Zeller III [3], S. 202, 1. Aristoteles will die Sinnestäuschungen nicht leugnen, „er glaubt nur, daß nicht unsere Sinne als solche daran schuld seien." So soll z. B. der Gesichtssinn die Farbe immer getreu darstellen. Danach scheint Nemesius, welcher ja auch Sinnestäuschungen nicht bestreitet, und unter normalen Verhältnissen die Sinne selbst von jeder Schuld an solchen Irrtümern freispricht, in diesem Punkte die Ansicht des Stagiriten teilen zu wollen. Vgl. noch Arist. de sensu 4. 442 b 8.

[2]) Vgl. Arist. de an. II, 2. 413 b 4: *αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν* (sc. *ζῴοις*) *ἁφή . . .* 8: *τὰ δὲ ζῷα πάντα φαίνεται τὴν ἁπτικὴν αἴσθησιν ἔχοντα.* III, 12. 434 b 23: *καὶ φανερὸν ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἁφῆς εἶναι ζῷον.* 13. 435 b 4: *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μόνης ταύτης στερι-*

Tastsinn den ganzen Leib, nicht bloß ein Glied desselben, als Organ zugewiesen; mit Ausnahme der Knochen, Nägel, Hörner, Sehnen und Haare dient jedes Glied unseres Leibes dem Tastsinn als Werkzeug.[1]) Hiernach muß also jedes Sinnesorgan eine doppelte Wahrnehmung, seine specifische Energie und daneben die Tastempfindung haben[2]); so unterscheidet das Auge als Organ des Gesichtssinnes Farben, als Körperteil jedoch Kälte und Wärme.

Im folgenden vindiciert Nemesius dem Gehirn nur eine gewisse Mitempfindung der Tasteindrücke, deren Botschaft es gleichsam entgegennehme. Manche seien der Ansicht, daß, weil ja bei Verwundung des Fußes durch einen Dorn sich die Haare emporsträuben, das Empfinden durch Hinaufsenden des Schmerzes oder der schmerzhaften Empfindung selbst zum Gehirn zu stande komme. Dieser Lehre widerspricht unser Philosoph mit der Bemerkung, daß, wenn dem so wäre, doch nicht der Fuß, sondern das Gehirn uns schmerzen müßte. Nach seiner Theorie sendet das Gehirn als Organe des Tastsinnes weiche Nerven in jeden Körperteil hinein (die harten Nerven dienen der Bewegung [S. 195 = 88]). Dieser weiche Nerv ist Gehirn oder vielmehr ein Teil desselben, ist, wie etwa glühendes Eisen vom Feuer, ganz von dem psychischen Pneuma durchdrungen. Ebendeshalb nun, weil in jedem Körperteil sich Empfin-

---

σκόμενα τῆς αἰσθήσεως (sc. *τῆς ἁφῆς*) *τὰ ζῷα ἀποθνήσκειν· οὔτε γὰρ ταύτην ἔχειν οἷόν τε μὴ ζῷον* . . . 16: *ταύτῃ* (sc. *τῇ ἁφῇ*) *δὲ ὥρισται τὸ ζῆν· ἄνευ γὰρ ἁφῆς δέδεικται ὅτι ἀδύνατον εἶναι ζῷον.* de somn. 2. 455 a 5: *ἐπεὶ δ' ἔνια μὲν τῶν ζῴων ἔχει τὰς αἰσθήσεις πάσας, ἔνια δ' οὐκ ἔχουσιν, οἷον ὄψιν.*

[1]) Ähnl. Arist. de an. III, 13. 435 a 24; *καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ὀστοῖς καὶ ταῖς θριξὶ καὶ τοῖς τοιούτοις μορίοις οὐκ αἰσθανόμεθα* (sc. *ἁφῇ*), *ὅτι γῆς ἐστίν.* Zeller III[3], S. 540: Dem Aristoteles ist das Fleisch „das Mittel, durch welches die Tasteindrücke zum Herzen geleitet werden."

[2]) Vgl. Arist. a. a. O. a 18: *καί τοι καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἁφῇ αἰσθάνεται, ἀλλὰ δι' ἑτέρου.* Galen spricht simpl. IV, 15. S. 667 in demselben Sinne, wie Nem., von der Zunge und den *αἰσθητικὰ σώματα,* ferner de usu part. XVI, 2. S. 271: *ὅσα γοῦν τῶν ὀργάνων οὐ κινεῖται μόνον ἁπλῶς καθ' ὁρμήν, ἀλλὰ καὶ περιττοτέραν τὴν αἴσθησιν ἐκτήσατο τῆς κοινῆς ἁπάντων μορίων τῆς ἁπτικῆς, οἷον ὀφθαλμοί, καὶ ὦτα καὶ γλῶττα, ταῦτα καὶ τὸ μαλακὸν ἔχει καὶ τὸ σκληρὸν γένος τῶν νεύρων* (d. h. sensible und Bewegungsnerven).

dungsnerven vorfinden, participiert jeder an dem Tastgefühl. So allein kann Nemesius es sich erklären, daß, trotzdem die Sinnesempfindungen in den beiden vorderen Gehirnhöhlen ihren Ursprung haben, dennoch jedes Glied unseres Leibes dem Tastsinne dient.[1])

Die specifische Energie dieses Sinnes erstreckt sich auf die Unterscheidung der Wärme von der Kälte, des Harten vom Weichen, des Klebrigen vom Spröden, des Schweren vom Leichten. Wie der Gesichtssinn erkennt auch er (außer den schon im vorigen Abschnitt genannten körperlichen Eigenschaften) Trockenes und Feuchtes, Grobes und Feines, den Ort, die Größe eines Objekts (wenn dieses vom Tastsinn auf einmal umfaßt werden kann), Dichtes und Dünnes, und bei kleinen Gegenständen, ob sie eine runde oder eine andere Gestalt haben[2]). Zur Fest-

---

[1]) Von der aristotelischen Ansicht, wonach das Herz das Centralorgan für die Empfindung der Tasteindrücke sein soll, reißt sich also N. los und steht zu Galen. Evangel. a. a. O. S. 30 (wo auch die diesbezüglichen Stellen aus Galen angegeben sind) stellt als galenische Lehre hin: „Die Wege, durch welche dies Pneuma (d. h. das *πνεῦμα ψυχικόν*) allen Teilen des Körpers Empfindung und Bewegung sendet, sind die Nerven, welche teils unmittelbar von dem Gehirn, teils von seiner Fortsetzung, dem Rückenmark, ausgehen . . . Nicht nur die Nerven als Teile des Gehirns, sondern auch die Körperteile, in welche sie sich erstrecken, werden empfindlich.“ Galen nimmt *αἰσθητικὰ νεῦρα* an, welche weicher sein sollen als die Bewegungsnerven. Hipp. et Plat. decr. VII, 5. 621 f. Vgl. noch Siebeck I, 2. S. 192: „Galen widerspricht der älteren Ansicht, wonach auf Grund der Zuleitung zum Centralorgan die Empfindung erst in diesem selbst zum Bewußtsein gelangt. Hiergegen, sagt er, spreche die Thatsache, daß wir ja die Empfindung des Schmerzes in dem geschnittenen oder gebrannten Teile selbst haben. Der Nerv ist vielmehr ein Teil, Zweig, Ausläufer des Hirnes“ u. s. w. Wie leicht ersichtlich, bekennt sich Nem. voll und ganz zur galenischen Ansicht. S. noch Evangel. S. 51. — S. 252 = 117 behauptet Nem., daß die sensiblen Nerven nicht nur von den beiden vorderen, sondern auch von dem mittleren Gehirnventrikel ausgehen sollen, bringt dort auch die mittlere Gehirnhöhle, welche er sonst immer dem Denkvermögen reserviert, mit der Sinnesempfindung in Zusammenhang.

[2]) Vgl. Gal. natur. facult. I, 6. S. 12: *σκληρότης μὲν οὖν, καὶ μαλακότης, καὶ γλισχρότης, καὶ κραυρότης, καὶ κουφότης καὶ βαρύτης, καὶ πυκνότης, καὶ ἀραιότης, καὶ λειότης, καὶ τραχύτης, καὶ παχύτης καὶ λεπτότης ἁπταὶ διαφοραί εἰσιν.* de temp. II, 3: *Θερμοῦ μὲν δὴ καὶ ψυχροῦ σώματος ἁφὴ μόνη γνώμων ἐστίν.* Vgl. noch Hipp. et Plat. decr. VII, 6. 634. Arist. de an. II, 11. 423 b 27: *ἁπταὶ μὲν οὖν εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ*

stellung der Bewegung eines Körpers müssen Verstand und Gedächtnis dem Tastsinn behilflich sein. Er selbst kann kleine und leicht zu umfassende Körper bis zu zwei oder drei zählen, wird also in dieser Hinsicht vom Gesicht übertroffen, welchem er auch in der Wahrnehmungsfähigkeit des Ebenen und Unebenen nachsteht. Bei dieser Gelegenheit bestimmt Nemesius Ebenes bezw. Unebenes als eine Abart des Glatten und Rauhen; Rauheit entstehe durch Verbindung der Härte mit Unebenheit, durch Verbindung von Ebenheit und Dichtigkeit die Glätte. [1])

Am feinsten ist das Tastgefühl beim Menschen, welcher sich hierdurch, sowie durch Feinheit des Geschmacks vor allen Tieren auszeichnet, ihnen aber bezüglich der übrigen Sinne nachsteht; [2]) so sind namentlich beim Hunde Gesicht, Gehör und Geruch viel besser ausgebildet, als bei uns. Ein besonders feines Tastgefühl besitzen bei uns die beiden Handflächen, desgleichen die Fingerspitzen, welche gleichsam die besten Schiedsrichter für alle Tastempfindungen seien. Darum eben habe auch der Schöpfer die Hände mit einer dünneren Haut und mit einer Muskelunterlage deren innere Flächen versehen (aus letzterem Grunde blieben diese unbehaart). Harte Hände sind zum Greifen, zur Ausübung der Tastempfindung hingegen weiche Hände geeigneter. [3])

σώματος ᾗ σῶμα· λέγω δὲ διαφορὰς αἳ τὰ στοιχεῖα διορίζουσι, θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν. III, 13. 434 a 22 ff. Vgl. Tim. Locr. 100 D: *ἁ μὲν γὰρ ἁφὰ κρίνει τὰς ζωτικὰς δυνάμιας, θερμότατα, ψυχρότατα, ξηρότατα, ὑγρότατα, λειότατα, τραχύτατα, . . . μαλακά, σκληρά· βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον ἁφὰ μὲν προκρίνει, λόγος δ' ὁρίζει τᾷ εἰς μέσον καὶ ἀπὸ τῶ μέσω νεύσει.* Aristot. a. a. O. II, 6. 418 a 17: *κοινὰ* (sc. *λέγεται*) *δὲ κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις* (sc. *αἰσθήσεσι*).

[1]) Vgl. Plato Tim 63 E: *λείου δ' αὖ καὶ τραχέος παθήματος αἰτίαν πᾶς που κατιδὼν καὶ ἑτέρῳ δυνατὸς ἂν εἴη λέγειν· σκληρότης γὰρ ἀνωμαλότητι μιχθεῖσα, τὸ δ' ὁμαλότης πυκνότητι παρέχεται.*

[2]) Aristot. de an. II, 9. 421 a 18: *ἀλλ' ἀκριβεστέραν ἔχομεν τὴν γεῦσιν διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἁφήν τινα, ταύτην δ' ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὸν ἄνθρωπον ἀκριβεστάτην· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις λείπεται πολλῷ τῶν ζῴων, κατὰ δὲ τὴν ἁφὴν πολλῶν τῶν ἄλλων διαφερόντως ἀκριβοῖ.* de sensu 4. 440 b 31: *ὅτι χειρίστην ἔχομεν τῶν ἄλλων ζῴων τὴν ὄσφρησιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς αἰσθήσεων, τὴν δ' ἁφὴν ἀκριβεστάτην τῶν ἄλλων ζῴων. ἡ δὲ γεῦσις ἁφή τις ἐστίν.* hist. anim. I, 15. 494 b 16 ff.

[3]) Vgl. Galen de temper. I, 8. 563: *τοιοῦτο δ' ἐστὶ καὶ τὰ τῶν ἀνθρώ-*

3. Der Geschmackssinn.

Der Gesichtssinn ist nur in gerader Linie, Geruch und Gehör aber nach allen Seiten hin thätig. [1])

Das Wahrnehmen des Flüssigen (χυμοί) ist dem Geschmack eigentümlich. Er bedient sich als seiner Organe der Zunge, besonders ihrer Spitze, und des Gaumens, über welchen die vom Gehirn ausgehenden Nerven sich ausbreiten, um als getreue Boten dem Haupte jede gemachte Wahrnehmung zu melden. [2]) Die Flüssigkeiten besitzen sogen. Geschmacksqualitäten (γευστικαὶ ποιότητες) und sind danach süß, scharf, herb, sauer, bitter, salzig, fett oder stechend. [3])

Das Wasser zeigt keine von diesen Eigenschaften, darum nenne man es in dieser Hinsicht eigenschaftslos (ἄποιον), es besitzt dagegen andere natürliche Eigenschaften, wie Kälte und

---

πων δέρμα, μέσον ἀκριβῶς ἁπάντων τῶν ἐσχάτων, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ . . . καὶ τούτου μάλιστα τὸ κατὰ τὴν χεῖρα. γνώμων γὰρ αὕτη πάντων ἔμελλεν ἔσεσθαι τῶν αἰσθητῶν . . . 564: ἅμα δ' ὡς τῶν ἐν αὐτῷ μορίων τὸ τῆς χειρὸς δέρμα τὸ ἔσωθεν ἁπάσας ἐκπέφευγεν ἀκριβῶς τὰς ὑπερβολάς. S. 567: διττῆς γὰρ ἕνεκα χρείας τῶν χειρῶν γεγενημένων, ἁφῆς καὶ ἀντιλήψεως, αἱ μαλακαὶ μὲν εἰς τὴν τῆς ἁφῆς ἀκρίβειαν, αἱ σκληραὶ δὲ εἰς τὴν τῆς ἀντιλήψεως ἰσχὺν ἐπιτηδειότεραι.

[1]) Vgl. Aristot. part. anim. II, 10. 656 b 28: τὰ μὲν τῆς ἀκοῆς (sc. αἰσθητήρια) ἐπὶ μέσης τῆς περιφερείας (sc. τέτακται) (ἀκούει γὰρ οὐ μόνον κατ' εὐθυωρίαν ἀλλὰ πάντοθεν), ἡ δ' ὄψις εἰς τὸ ἔμπροσθεν (ὁρᾷ γὰρ κατ' εὐθυωρίαν).

[2]) Aristot. part. an. I, 11. 492 b 27: τὸ δ' αἰσθητικὸν χυμοῦ γλῶττα· ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ ἄκρῳ· ἐὰν δὲ ἐπὶ τὸ πλατὺ ἐπιτεθῇ, ἧττον. de an. II, 10. 422 a 16: οὕτω τὸ γευστὸν ὁ χυμός. 11. 423 a 17. Gal. Hipp. et Plat. decr. VII, 6. 634: τὰ τῆς γευστικῆς (sc. αἰσθητά) δι' ὑγρότητός τε καὶ χυμῶν εἰς γνῶσιν ἥκει. de usu part. XVI, 3. 275: μαλακῶν δὲ νεύρων . . . ἥ τε ὑπερῴα πᾶσα (sc. μέτεσχε).

[3]) Aristot. de an. II, 10. 422 b 10: τὰ δ' εἴδη τῶν χυμῶν . . . ἁπλᾶ μὲν τἀναντία, τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν, ἐχόμενα δὲ τοῦ μὲν τὸ λιπαρόν, τοῦ δὲ τὸ ἁλμυρόν· μεταξὺ δὲ τούτων τό τε δριμὺ καὶ τὸ αὐστηρὸν καὶ στρυφνὸν καὶ ὀξύ. Galen spricht simpl. IV, 15. 669 von γευσταὶ ποιότητες und natural. facult. I, 6 von γευσταὶ διαφοραί. Vgl. simpl. medic. I, 37. 445: πικρότης τε καὶ γλυκύτης, αὐστηρότης τε καὶ στρυφνότης, ὀξύτης τε καὶ ἁλυκότης καὶ δριμύτης, γεύσει (sc. ἰδίᾳ ὑποβέβληται). Hipp. et Plat. decr. a. a. O. zählt er ὀξύ, πικρόν, δριμύ, αὐστηρὸν ἢ στρυφνόν, ἢ ὅλως στῦφον, γλυκύ und ἁλμυρόν als Geschmacksqualitäten auf. Nemesius scheint sich mehr an Aristoteles gehalten zu haben; er nennt genau ebensoviel und genau dieselben Qualitäten, wie dieser.

Feuchtigkeit.[1] Saures und Herbes unterscheiden sich von einander nur durch stärkeres oder schwächeres Zusammenziehen.[2] Außer den eben aufgezählten einfachen Geschmacksqualitäten giebt es noch zusammengesetzte in unbegrenzter Anzahl je nach der Verschiedenheit der Tier- und Pflanzengattungen. Wir können ja mit Hilfe des Geschmacks verschiedene Fleischsorten von einander unterscheiden, doch nur auf Grund ihrer verschiedenen Geschmacksqualitäten. Selbst Speisen, bei denen eine der einfachen Geschmackseigenschaften vorherrscht, schmecken verschiedenartig; so überwiegt z. B. bei getrockneten Feigen, Weintrauben und Datteln das Süße, dennoch besitzen sie verschiedene Geschmacksnuancen.

4. Das Gehör.

Das Gehör nimmt die Töne und den Schall wahr und unterscheidet an ihnen Höhe, Tiefe, Rauheit, Reinheit und Stärke.[3] Organe des Gehörssinnes sind die, wie beim Geschmack, vom Gehirn ausgehenden weichen Nerven, ferner die Ohren mit ihrer Einrichtung. Zur Aufnahme von Schall und Geräusch soll besonders der knorpelige Teil unserer Ohren geeignet sein.

Zum Schluß dieses äußerst kurzen Abschnittes macht Nemesius die in diesem Zusammenhange fast humoristisch klingende Bemerkung, daß nur bei dem Menschen und Affen allein von allen mit Ohren versehenen Tieren dieses Glied unbeweglich sei.[4]

---

[1] Galen simpl. medic. I, 5. 390: *γεύσει μὲν καθαρὸν* (sc. *τὸ ὕδωρ*), *εἰ μηδεμιᾶς προσλάβοι ποιότητος, ἀλλ' ἀκριβῶς ἄποιον φαίνοιτο.* 8. 394: *Αὕτη μὲν οὖν ἡ οἰκεία φύσις τοῦ ὕδατος ὑγρά τέ ἐστι καὶ ψυχρά.*

[2] Galen loc. aff. II, 9. 113 f.: *γενικώτερον μὲν οὖν τι πρᾶγμα δηλοῦται πρὸς τῆς στῦφον φωνῆς, εἰδικώτερον δὲ πρός τε τῆς αὐστηρὸν καὶ στρυφνόν· ἄμφω μὲν γὰρ στύφει, μᾶλλον δὲ τὸ στρυφνόν.*

[3] Vgl. Plato Tim. 67 B: *ὅση* (sc. *κίνησις*) *δ' αὐτῆς* (sc. *ἀέρος πληγῆς*), *ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν· τὴν δὲ ὁμοίαν ὁμαλήν τε καὶ λείαν, τὴν δὲ ἐναντίαν τραχεῖαν.* Tim. Locr. 101 B: *φωνᾶς δὲ καὶ ἀκοᾶς ἅ μὲν ταχεῖα ὀξεῖα, ἅ δὲ βραδεῖα βαρεῖα.* Aristot. de an. II, 11. 422 b 28: *καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεών εἰσιν ἐναντιώσεις πλείους, οἷον ἐν φωνῇ οὐ μόνον ὀξύτης καὶ βαρύτης, ἀλλὰ καὶ μέγεθος καὶ μικρότης καὶ λειότης καὶ τραχύτης φωνῆς καὶ τοιαῦθ' ἕτερα.* Galen Hipp. et Plat. decr. V, 3. 446: *ὥσπερ γε καὶ ὠτὸς αὖ αἱ τῶν φωνῶν, ὀξείας, καὶ βαρείας, καὶ μεγάλης, καὶ μικρᾶς, καὶ λείας, καὶ τραχείας* (sc. *διαγνώσεις ἐνέργειαί εἰσιν*).

[4] Vgl. Aristot. part. anim. I, 11. 492 a 22: *ἀκίνητον δὲ τὸ οὖς ἄν-*

5. Der Geruchssinn.

Der Geruch dringt durch die Nase bis zu den Enden der vorderen Gehirnhöhlen, welche, weil selbst von Natur aus sehr dampfartig, Dämpfe leicht erfassen können [1]); es erkenne ja jedes Sinneswerkzeug, wie schon oben bemerkt, das für jeden Sinn specifisch Wahrnehmbare nur vermöge einer gewissen Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit letzterem. Die bei allen anderen Sinnen durch vom Gehirn ausgehende Empfindungsnerven geübte Thätigkeit verrichtet beim Geruchssinn das Gehirn selbst mit seinen äußersten Enden, es empfängt selbst die aufsteigenden Dämpfe. Letztere scheidet man ganz allgemein in wohl- [2]) und übel- sowie weder wohl- noch übelriechende Dämpfe. Der Wohlgeruch entstehe durch vollständiges, der mittlere Geruch durch mittelmäßiges Verkochen der in den Körpern befindlichen Feuchtigkeit. Hat dieser Prozeß gar nicht oder nur mangelhaft stattgefunden, so entwickelt sich der üble Geruch. [3])

θρωπος ἔχει μόνος τῶν ἐχόντων τοῦτο τὸ μόριον, ebenso 28.; Galen de usu part. XVI, 6. S. 295: *καὶ ἡ τῶν ὤτων οὐσία σχεδὸν ἀκίνητος* (sc. *ἀνθρώπῳ καὶ πιθήκῳ*).

[1]) Vgl. Aristot. hist. anim. I, 11. 492 b 13: *ἡ δ' ὄσφρησις γίνεται διὰ τούτου τοῦ μέρους* (sc. *ῥινός*). Galen Hippocr. et Plat. decr. VII. 6. 635: *ἀτμὸς γὰρ ἡ τούτων* (sc. *ὀδμῶν*) *οὐσία.* 5. 628: *οὐκ ἐν τοῖς κατὰ τὴν ῥῖνα πόροις* (sc. *τὸ τῆς ὀσφρήσεως ὄργανον*), *ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς πέρασι τῶν ἐμπροσθίων ἐγκεφάλου κοιλιῶν, εἰς ἅπερ ἀνήκουσιν οἱ κατὰ τὴν ῥῖνα πόροι. κατὰ τοῦτο γάρ τοι τὸ μόριον ἀτμοειδεστάτας εἶναι συμβέβηκε τὰς κοιλίας αὐτοῦ.* de usu part. II. 3. 275: *μαλακῶν δὲ νεύρων ἡ ῥὶς μέτεσχεν.*

[2]) Aristot. de an. II, 9. 421 b 22: *ἡ γὰρ τοῦ ὀσφραντοῦ αἴσθησις καὶ δυσώδους καὶ εὐώδους ὄσφρησίς ἐστιν.* Sext. Emp. adv. math. VII, 300: *καὶ ἡ ὄσφρησις εὐώδους μόνον ἢ δυσώδους ἐστὶ κριτήριον.* Galen simpl. medic. IV, 22. 699: *ἀλλ' εἰς δύο ταύτας ἀνάγομεν προσηγορίας τὰ πλεῖστα τῶν ὀσφρητῶν, εὐώδη τε καὶ δυσώδη προσαγορεύοντες.*

[3]) Diese Erklärung könnte Aristot. Probl. XII, 12. 907 b 9 entlehnt sein: *ἀλλὰ τὰ δυσώδη ἄπεπτά ἐστιν· δεῖ δὲ μὴ μόνον θερμὰ εἶναι ἀλλὰ καὶ εὔπεπτα, εἰ ἔσται οὐρητικά, ὅπως συγκατιόντα λεπτύνῃ τὰ ὑγρά;* Ar. nennt ebendaselbst die *εὐώδη σπέρματα „θερμά"*, läßt den Geruch *διὰ θερμότητα γίνεσθαι.* Dieselbe Ansicht wiederholt er im weiteren Verlauf seiner Abhandlung, um damit Naturerscheinungen zu erklären; so sagt er XIII, 4. 908 a 8: *διὸ καὶ τὰ πίονα καὶ ὀστᾶ καὶ τρίχες οὐ δυσώδη ἐστίν, ὅτι τὰ μὲν πέττεται τὰ δὲ οὐκ ἔχει ὑγρότητα.* Galen nennt a. a. O. 700 das *ὀσμώδη „λεπτομερῆ* und *θερμά.*

In diesem Abschnitt über die Sinne tritt die große Vorliebe unseres christlichen Bischofs für den Arzt Galen so recht zu Tage. Hier hommt ja fast ausschließlich die praktische Bethätigung unserer psychischen Kräfte zur Sprache, und so ist es begreiflich, dass Nemesius sich in diesen mehr praktischen Fragen an den großen Physiologen um Auskunft wendet, obgleich er mit seiner Wesensbestimmung unserer Seele sich durchaus nicht hat befreunden können. Es verdient noch bemerkt zu werden, daß unser Philosoph hauptsächlich aus dem Werke Galens schöpft, worin dieser hippokratische und platonische Sätze zu einem Lehrgebäude zusammenzufügen versucht hat; anscheinend will Nemesius hier ebenso wie auch sonst in der Bahn platonischer Lehren nach Möglichkeit wandeln. Nicht kurzsichtig genug, um die vielen Resultate aristotelischer Forschung auf dem Gebiete der Psychophysik unbeachtet zu lassen, benutzt er auch Aristoteles, dessen Seelendefinition er ja so scharf bekämpft, hier sehr fleißig. Dabei verdeckt er die neuen Aussichten, welche Galen auf dem Gebiete der psychischen Erscheinungen z. B. die Annahme des Gehirns als Prinzip der Bewegung und Empfindung eröffnet hat, seinen Lesern durch die Schranken veralteter Ansichten nicht und bietet so, das Wissenswerte in glücklicher Weise mit einander verbindend, in gefälliger, leicht verständlicher Sprache ein für die damalige Zeit recht schätzenswertes Schriftchen.

IX. Der unvernünftige Seelenteil.

A. Das Begehrungsvermögen.

Nemesius leitet dieses Kapitel mit der historischen Bemerkung ein, daß manche der unvernünftigen Seele ein eigenes, von der vernünftigen Seele verschiedenes Sein beilegen wollen [1]). Als Beweis dafür führen sie eine gewisse Vollkommenheit der ver-

[1]) Es könnte hier Numenius gemeint sein, welcher ausdrücklich zwei Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose, unterschied. Stob. Ecl. I, 41. 836: *ἄλλοι δὲ, ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται.* Nemesius selbst nimmt offenbar nur eine Seele im Menschen an, und diese läßt er sich dann in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil scheiden.

nunftlosen Seele ins Feld, die ja für sich allein in dem unvernünftigen Tiere subsistiere; es ginge ja auch nicht an, etwas Vernunftloses zu einem Teil der Vernunftseele zu machen. Nemesius widerlegt diese Ansicht nicht, sondern teilt, wie schon bekannt, die vernunftlose Seele in einen der Vernunft gehorsamen und einen ihr nicht gehorsamen Teil, von denen der erstere wiederum in Mut und Begierde zerfallen soll. Da nun unserem Philosophen Mut und Begierde zur Konstituierung der Tiersubstanz nothwendige (*συστατικὰ τῆς ζωώδους οὐσίας*) Affekte (*πάθη*) [1]) sind (ohne sie könne ja das Leben beim Tiere keinen Bestand haben), so will er zunächst den Begriff des *πάθος*, des Affekts, klar legen.

Das Wort „*πάθος*“ sei homonym. Es gebe körperliche *πάθη* (z. B. Krankheiten, Wunden) [2]) und seelische (z. B. Mut und Begierde); nur letztere werden einer Besprechung unterzogen. Ganz allgemein genommen sei *πάθος*, Affekt des Tieres, dasjenige, worauf Lust oder Unlust folgt. [3]) Nicht das *πάθος* selbst

---

[1]) Aristoteles ist der Ansicht, daß wo Empfindung (also bei allen Tieren), da Lust und Unlust, und wo diese sind, da auch Begierde (Zeller III³, S. 581), so daß also jedes Tier notwendigerweise Begierde haben muß; insofern würde, wenigstens bezüglich der Begierde, die aristotelische Ansicht mit der des Nemesius sich decken. Auch die Stoiker (Zeller IV³, S. 231) erklärten, wie Nemesius, den *θυμὸς* und die *ἐπιθυμία* für *πάθη*, Affekte, deren gänzliche Unterdrückung sie verlangen; aber sie verstanden darunter nur die freien Strebethätigkeiten, „welche dem Naturgesetze und der Vernunft zuwider sind“ (Jungmann, Das Gemüt. 2. A. Freib. 1888. S. 117). Nicht in diesem stoischen Sinne sollen bei Nemesius die Begierde und der *θυμὸς* zur Erhaltung des tierischen Lebens notwendig sein, sondern als Regungen der vernunftlosen Seele, erzeugt durch die Vorstellung eines Gutes oder Übels (wie seine spätere Definition lautet), constituieren sie, erhalten sie das Tierleben. Beide werden von dem Selbsterhaltungstrieb des Tieres angeregt, gelenkt und geleitet, um dieses vor dem Untergang zu bewahren. In diesem Sinne sind beide nach Nemesius notwendige *συστατικὰ πάθη* des tierischen Daseins, der Tiersubstanz.

[2]) In dieser Bedeutung bedient sich auch Aristoteles part. an. III, 4. 667 b 10 des Ausdrucks *πάθος*: *ὅσα δὲ διὰ νόσον καὶ τοιαῦτα πάθη φαίνεται τελευτῶντα τῶν ζῴων, τούτοις ἀνατεμνομένοις φαίνεται περὶ τὴν καρδίαν νοσώδη πάθη.*

[3]) Dasselbe finden wir bei Aristot. Eth. Nic. II, 4. 1105 b 21: *λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον . . . ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη*; ebenso bei Plotin III, 6. 4. 306: *ταῦτα* (sc. *πάθη*) *δέ ἐστιν οἷς ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη.* — Wir wollen nur noch bemerken, daß wir uns öfters des

sei Unlust, sonst müßte alles von ihm Affizierte auch Schmerz empfinden; nun unterliegt aber selbst Empfindungsloses dem *πάθος* (*πάσχει*), ohne selbstverständlich irgend ein Schmerzgefühl zu haben. Schmerz könne somit nicht das *πάθος*, sondern nur eine Wahrnehmung des *πάθος* sein, welches übrigens von einer gewissen Stärke sein müsse, um bis zur Bewußtseinsgrenze vordringen zu können. So kommt Nemesius zur eigentlichen Definition des *πάθος*. [1])

Ausdrucks *πάθος* bedienen, um nicht mit den Bezeichnungen desselben wechseln zu müssen, weil die deutsche Sprache kein dem Wort *πάθος* kongruentes Wort aufzuweisen hat.

[1]) Die nun folgende Ausführung scheint nur ein Auszug aus Galen zu sein, wie ein Vergleich zeigt; Nemesius selbst deutet dieses aber in keiner Weise an.

Nem. S. 216 = 98: *πάθος ἐστὶ κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου. ἐνέργεια δέ ἐστι κίνησις δραστικὴ κατὰ φύσιν* („*κατὰ φύσιν*" findet sich nur in Cod. D. 1.)· *δραστικὸν δὲ λέγεται, τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον. οὕτως οὖν καὶ ὁ θυμὸς, ἐνέργεια μέν ἐστι τοῦ θυμοειδοῦς· πάθος δὲ, τῶν δύο μερῶν τῆς ψυχῆς, καὶ προσέτι τοῦ σώματος ἡμῶν παντὸς, ὅταν ὑπὸ τοῦ θυμοῦ βιαίως ἄγηται πρὸς τὰς πράξεις. . . . Καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον, ἡ ἐνέργεια πάθος λέγεται, ὅταν ᾖ παρὰ φύσιν. ἐνέργεια μὲν γάρ ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις· πάθος δὲ παρὰ φύσιν. καὶ κατὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἡ ἐνέργεια, ὅταν μὴ κατὰ φύσιν κινῆται, λέγεται πάθος, εἴτε ἐξ ἑαυτοῦ κινοῖτο, εἴτε ἐξ ἑτέρου. τῆς γοῦν καρδίας ἡ μὲν κατὰ τοὺς σφυγμοὺς κίνησις, ἐνέργειά ἐστιν· ἡ δὲ κατὰ τοὺς παλμοὺς, πάθος. ἐξ αὐτῆς μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ κατὰ τοὺς παλμοὺς κίνησις, ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν· ἐξ αὐτῆς δὲ καὶ ἡ τῶν σφυγμῶν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. οὐδὲν οὖν θαυμαστὸν, ἓν καὶ ταὐτὸν πρᾶγμα, καὶ πάθος καὶ ἐνέργειαν ὀνομάζεσθαι. καθ' ὃ μὲν γὰρ κινήσεις εἰσὶν ἐξ αὐτοῦ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς, ἐνέργειαί τινές εἰσιν· καθ' ὃ δὲ ἄμετροι, καὶ οὐ κατὰ φύσιν, οὐκ ἐνέργειαι, ἀλλὰ πάθη. οὕτως οὖν ἡ*

Galen Hipp. et Plat. decr. VI, 1. 506: *ἡ μὲν οὖν ἐνέργεια κίνησίς ἐστιν δραστικὴ* (*δραστικὴν δ' ὀνομάζω τὴν ἐξ ἑαυτοῦ*), *τὸ δὲ πάθος ἐν ἑτέρῳ κίνησίς ἐστιν ἐξ ἑτέρου . . .* (p. 507): *Οὕτως οὖν καὶ ὁ θυμὸς ἐνέργεια μέν ἐστι τοῦ θυμοειδοῦς, πάθημα δὲ τῶν λοιπῶν τῆς ψυχῆς δύο μερῶν, καὶ προσέτι τοῦ σώματος ἡμῶν παντός, ὅταν ὑπὸ τοῦ θυμοῦ βιαίως ἄγηται πρὸς τὰς πράξεις. ἓν μὲν δὴ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἑκατέρων τῶν ὀνομάτων, ἕτερον δέ, τὴν μὲν ἐνέργειαν κατὰ φύσιν τινὰ κίνησιν ἡμῶν νοούντων, τὸ δὲ πάθος παρὰ φύσιν . . . Κατὰ πρῶτον δὲ λόγον ἐκεῖνα γίγνεσθαί φαμεν ὑπὸ τῆς φύσεως, ὧν ὥσπερ σκοπῶν, ἀντιποιεῖται, καὶ μὴ δι' ἀκολουθίαν τινὰ ἑτέροις ἐξ ἀνάγκης ἕπεται. ἡ τοιαύτη κίνησις κατὰ φύσιν εἴτ' ἐξ αὐτοῦ κινοῖτο τὸ κινούμενον, εἴθ' ὑφ' ἑτέρου. . . . Ἡ τῆς καρδίας κίνησις, ἡ μὲν κατὰ τοὺς σφυγμοὺς ἐνέργειά ἐστιν. ἡ δὲ κατὰ τοὺς παλμοὺς πάθος. ἐξ αὐτῆς μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ κατὰ τοὺς παλμούς, ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν· ἐξ αὐτῆς δὲ καὶ ἡ τῶν σφυγμῶν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν . . .* (p. 509) *ὥστε, εἰ οὕτως ἔτυχεν, οὐδὲν εἶναι θαυμα-*

In seiner ersten und weitesten Bedeutung stellt er das *πάθος* der *ἐνέργεια,* den passiven Zustand dem aktiven gegenüber, und bestimmt ersteren als eine Veränderung im Subjekt durch etwas außerhalb desselben Liegendes.[1]) Der aktive Zustand sei eine vom Subjekt aus eigener Kraft hervorgerufene Bewegung (*κίνησις δραστική*); aktiv (*δραστικόν*) sei dasjenige, was aus sich Bewegung habe. So ist der *θυμός* ein Wirken (*ἐνέργεια*) des *θυμοειδές,* aber ein Leiden (*πάθος*) der beiden anderen Seelenteile und auch unseres ganzen Leibes, sobald dieser von dem *θυμός* mit Gewalt zum Handeln getrieben wird; wir haben ja hier eine durch etwas außerhalb Befindliches herbeigeführte Veränderung, also ein *πάθος.*

Es tritt uns dann eine andere Erklärung des *πάθος* als

κίνησις τοῦ ἀλόγου πάθος ἐστὶ κατ' ἄμφω τὰ σημαινόμενα.

στὸν ἓν πρᾶγμα καὶ πάθος ὀνομάζεσθαι καὶ ἐνέργειαν . . . ἅπαντα γὰρ (sc. *πάθη*) *ἐνέργειαί τινές εἰσι τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς . . . καθ' ὅσον δ' ἔκφοροί τε καὶ ἄμετροι κινήσεις εἰσὶ, καὶ οὐ κατὰ φύσιν, οὐκ ἐνέργειαι λέγοιντ' ἂν ὑπάρχειν, ἀλλὰ πάθη . . .* (p. 510) *καὶ προσέτι καθ' ὅσον ὅλον τὸ σῶμα μετὰ τῆς ψυχῆς ἀπάγεται πρὸς αὐτῶν* (sc. *παθῶν, ὀργῆς, λύπης, φόβου* u. s. w.) *ἡ κίνησις τοῦ ζώου πάθος ἔσται κατ' ἄμφω τὰ σημαινόμενα.*

Der Gedankengang, die Beispiele, ja die Ausdrücke sind in beiden Citaten dieselben. Man wird wohl kaum in der Annahme fehlgehen, daß Nemesius sich diese galenische Stelle hat als Quelle dienen lassen. Vgl. noch Galen IV, 4. 384 f.

[1]) Vgl. Plotin III, 6. 4. 306: *τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐπὶ δόξαις συνίσταται, ὡς ὅταν δοξάσας τις μέλλειν τελευτᾶν ἴσχῃ φόβον . . . τῆς μὲν δόξης ἐν ἄλλῳ, τοῦ δὲ πάθους κινηθέντος ἐν ἄλλῳ.* Jungmann a. a. O. 116 bemerkt hiezu: „In dieser weitesten Bedeutung des Wortes entspricht der Begriff des *πάθος* vollkommen jenem, welchen wir in der Philosophie mit dem Ausdruck „leiden“ verbinden. Denn wir sagen von einer Substanz, daß sie „leide“, wenn die Weise ihres aktuellen Seins (ihrer Existenz) in der Art eine andere wird, daß das Prinzip dieser Änderung ein von ihr (der Substanz) selbst verschiedenes ist. . . . Und in der That gebraucht Aristoteles das Wort *πάθη* in diesem Sinne, um sämtliche Thätigkeiten der Seele zu bezeichnen.“ Vgl. Aristot. de an. I, 1. 403. 10 ff.

einer naturwidrigen Veränderung [1]) entgegen. Wirken kann nämlich zum Leiden werden, wenn es der Natur des Subjekts nicht entspricht, mag das Wirken nun vom Subjekt selbst oder von einer äußeren Ursache ausgehen; so ist der normale Herzschlag, weil naturgemäß, Wirken, das Herzklopfen dagegen, weil naturwidrig, ein Leiden. Es sei somit leicht erklärlich, wie ein und dasselbe Wirken und Leiden heißen kann. Die naturgemäßen Regungen des vernunftlosen Seelenteils sind Thätigkeiten, die maßlosen und naturwidrigen dagegen Leiden (*πάθη*). Somit können auf die Bewegungen der unvernünftigen Seele beide Bedeutungen des *πάθος* Anwendung finden.

Nach einer dritten Definition des *πάθος* bei unserem Philosophen ist dieses eine sinnlich wahrnehmbare Regung des Strebevermögens, veranlaßt durch die Vorstellung eines Gutes oder eines Übels. Dieser Umschreibung des *πάθος* verwandt ist die nemesianische Fassung desselben als einer vernunftlosen, durch die eben erwähnte Vorstellung erzeugten Regung [2]) der Seele. Indes könne nur eine hinreichend starke Bewegung der vernunftlosen Seele in den Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung, uns zum Bewußtsein kommen, und so in uns ein *πάθος*

---

[1]) Hier nimmt Nemesius offenbar Bezug auf die stoische Erklärung des *πάθος* als naturwidriger Gemütsbewegung (Zeller IV [3], S. 233) Jungmann S. 117 nennt dieses die engste und prägnanteste Bedeutung des *πάθος*, worunter die Stoiker nur „eine gewisse Klasse psychischer Vorgänge“ verstanden (vgl. S. 50, 2).

[2]) Vgl. Stob. Ecl. II, 6. 36 (als Definit. des Aristot.): *πάθος δ' ἐστὶν . . . ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική. πάθος ἐστὶ κίνησις τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστικὴ κατὰ φαντασίαν ἡδέος ἢ λυπηροῦ.* Diese Bedeutung des Wortes *πάθος* hatte in der aristotelischen Schule Geltung. S. Aristot. Polit. V, 10. 1312 b 29: *διὰ τὸ μὴ χρῆσθαι λογισμῷ τὸ πάθος.* Auch bei den Stoikern herrschte die Meinung, daß Affekte durch Vorstellungen hervorgerufen werden; sie erklärten dieselben als ungeordnete und vernunftwidrige Triebe, betrachteten aber die Vernunft selbst als Sitz dieser Triebe, ein Widerspruch, den zu erklären sie nicht vermochten und dem Nemesius glücklich entgeht, indem er die *πάθη* dem Strebevermögen, der vernunftlosen Seele zuteilt. Johannes Damasc. de fid. orthod. l. 2. c. 22 (Migne t. 94. col. 940) [welcher übrigens vieles unserem Philosophen entnimmt] fügt an diese beiden Definitionen noch die Bemerkung: „*Ἡ μὲν οὖν ὑπόληψις τοῦ καλοῦ τὴν ἐπιθυμίαν κινεῖ· ἡ δὲ τοῦ κακοῦ ὑπόληψις τὸν θυμόν.* Vgl. Zeller IV [3], S. 225 ff.

hervorrufen; darum sei in der Definition das „sinnlich wahrnehmbare Regung" ausdrücklich hervorgehoben.

Anstatt nun das Begehrungsvermögen als solches zum Gegenstand einer eingehenden Besprechung zu machen (dieses gehört ja zu dem vernunftlosen Seelenteil, von welchem hier die Rede ist), begnügt sich Nemesius mit einer nach stoischem Muster geschaffenen Einteilung dieser Seelenkraft und mit einer daran geknüpften ethischen Bemerkung. Eine größere Aufmerksamkeit wendet er besonders der Lustfrage (die Lust ist ihm ein Teil des Begehrungsvermögens) und einzelnen Affekten zu. Als Organ der weicheren Begierde gilt ihm die Leber, als das des Muts das Herz, weil dieses als festerer und einer stärkeren Bewegung fähiger Teil für eine angestrengtere Thätigkeit und für einen kräftigen Antrieb bestimmt sei (S. 215 = 97)[1]. Nemesius teilt (S. 218 = 99) das Begehrungsvermögen in Lust und Betrübnis (Unlust, Trauer); durch Erreichen des Erstrebten wird die Begierde zur Lust, zur Unlust durch das Verfehlen desselben. Von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet, gebe es vier Unterarten der Begierde. Alle Dinge seien ja entweder Güter oder Übel, gegenwärtig oder zukünftig. Das Erwarten eines Gutes ist Hoffnung, Verlangen; ein gegenwärtiges Gut erzeugt Lust. Erwartung eines Übels ist Furcht, ein gegenwärtiges Übel erregt Betrübnis.[2] Alle Güter sind entweder wirkliche

---

[1]) Dieses ist die bekannte platonische Annahme, welche wir u. a. auch bei Plotin und Galen (Evang. a. a. O. S. 29) wiederfinden. Über Plato s: Zeller II [4], S. 863, über Plotin V [3], S. 584.

[2]) Diese Unterscheidung ist offenbar den Stoikern entlehnt, nur daß Nemesius nicht, wie die Stoa, die *πάθη*, sondern die *ἐπιθυμίαι* so einteilt. Vgl. Stob. Ecl. II, 6. 166: *πρῶτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα* (sc. *πάθη*), *ἐπιθυμίαν φόβον λύπην ἡδονήν· ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν τὴν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην, ἡδονὴν μὲν ὅταν τυγχάνωμεν ὧν ἐπιθυμοῦμεν ἢ ἐκπεφύγωμεν ἃ ἐφοβούμεθα, λύπην δὲ ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ἢ περιπέσωμεν οἷς ἐφοβούμεθα* (citiert als Lehre der Stoiker). Daß Nemesius zwischen seiner Einteilung und der stoischen einen gewissen Unterschied machen will, beweist seine am Schluß seiner eigenen Definitionen gemachte Bemerkung, welche sich nur auf die Stoiker beziehen kann: „*διό τινες τὸ πάθος εἰς τέσσαρα διαιροῦσιν, ἐπιθυμίαν, ἡδονὴν, φόβον καὶ λύπην*. Vgl. auch Zeller IV [3], S. 230.

oder vermeintliche Güter[1]); dasselbe gilt auch von den Übeln; letztere sind Objekt der Furcht und der Betrübnis, erstere dagegen Objekt der Lust und des Verlangens (welch letzteres übrigens bei der nachfolgenden Besprechung der einzelnen Arten der Begierde bei Nemesius ganz leer ausgeht). Über das Wesen des Begehrungsvermögens hören wir von unserem Philosophen weiter nichts. An die Bemerkung, daß man auch den Affekkt in jene vier genannten Gattungen zerfallen läßt, knüpft sich eine sittliche Mahnung. Die bösen Affekte werden unserer Seele eingeprägt entweder durch schlechte Erziehung, so daß wir unserer Leidenschaften nimmer Herr werden zu können vermeinen, oder durch Unwissenheit, so daß man Böses für gut und Gutes für böse hält, oder endlich durch körperliche Gebrechen. Alle diese Fehler können und sollen durch die entgegenstehenden Tugenden geheilt und beseitigt werden,[2]) durch gute Sitten die bösen Gewohnheiten, Unwissenheit durch Belehrung, die körperlichen Fehler durch eine passende Lebensweise, körperliche Übung und auch durch Arzneimittel.

1. Die Lust.

Da dieses Kapitel von Margarites Evangelides a. a. O. (S. 1—20) einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden ist, so können wir uns hier füglich eine nochmalige Erörterung ersparen. Bemerken wollen wir nur, daß Nemesius gegen die aristippische Definition der Lust als *γένεσις*, welche auch der platonische Sokrates sich zu eigen gemacht, meistens unter Benutzung aristotelischer Beweisgründe polemisiert. Er selbst bestimmt die Lust mit Aristoteles ihrem Wesen nach als Thätigkeit: *τὴν ἡδονὴν τέλος εἶναι τῶν τοῦ ζῴου κατὰ φύσιν ἀνεμποδίστων ἐνερ-*

[1]) Aristot. scheidet Phtor. I, 10. 1369 b 18 ff. alle Dinge in *ἀγαθὰ ἢ φαινόμενα ἀγαθά* und *ἡδέα ἢ φαινόμενα ἡδέα*, dann auch in *τὰ κακὰ ἢ φαινόμενα κακά, λυπηρὰ ἢ φαινόμενα λυπηρά.* de an. III, 10. 433 a 27: *ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτὸν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.*

[2]) Dies erinnert in etwa an Tim. Locr. 103, wonach *ἀρχαὶ ἀρετῶν ἐκ φύσιος, μέσα δὲ καὶ πέρατα ἐξ ἐπιμελείας σώματος μὲν διὰ γυμναστικᾶς καὶ ἰατρικᾶς, ψυχᾶς δὲ διὰ παιδείας καὶ φιλοσοφίας.*

γειῶν (S. 227 = 105).[1]) Die Einteilung der Lüste entlehnt er Epikur, ohne jedoch dessen Lustbegriff zu acceptieren. Auch Plato leistet hier unserem Philosophen manchmal gute Dienste. Dieser bietet uns auch hier das Bild eines Eklektikers, wie er leibt und lebt.

2. Die Betrübnis.

Die Betrübnis äußert sich in vier Formen: Schmerz (ἄχος), Kummer (ἄχθος), Neid und Mitleid. Schmerz ist eine Betrübnis, welche Sprachlosigkeit verursacht; Kummer eine schwer drückende Betrübnis. Neid ist eine wegen fremder Güter, Mitleid eine wegen fremder Übel empfundene Betrübnis.[2]) Ihrer Natur nach sei jede Betrübnis böse, ein Übel. Der Rechtschaffene empfinde zwar auch, wenn schwere Unglücksfälle ihn heimsuchen, mitunter Trauer in seinem Herzen, jedoch in einer den Umständen angemessenen Weise (*κατὰ περίστασιν*), nicht übermäßig. Er lasse sich von der Betrübnis nicht unterjochen, sondern beherrsche sie.

Die Betrübnis verhält sich zur mäßigen Lust, wie Böses zum Guten, zur überschäumenden Lust indes wie Böses zum Bösen. Zu der letzteren Lust kann nur die körperliche, nie die theoretische, diese höchste und vollkommenste Lust, ausarten; diese entstehe ja nicht durch Besiegen einer voraufgegangenen Betrüb-

---

[1]) Diese Definition (übrigens ist sie bei Aristoteles in dieser Form nicht zu finden) mag der Grund sein, warum Nemesius nicht, wie die Stoiker, das *πάθος*, sondern die *ἐπιθυμία* in die vier schon genannten Gattungen teilt. Das *πάθος* ist ihm ja eine *παρὰ φύσιν κίνησις*, steht im Gegensatz zur *ἐνέργεια*, während die *ἡδονή* ja eine naturgemäße Thätigkeit sein soll. Ist somit die *ἡδονή* naturgemäß und eine Thätigkeit, so konnte sie N. auch dem *πάθος* nicht unterordnen.

[2]) Hier lehnt sich unser Philosoph fast ganz an die stoische Schule an.

Nemes. S. 229 = 106: *ἔστι δὲ ἄχος, λύπη ἀφωνίαν ἐμποιοῦσα· ἄχθος δὲ λύπη βαρύνουσα· φθόνος δὲ, λύπη ἐπ᾽ ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς· ἔλεος δὲ λύπη ἐπ᾽ ἀλλοτρίοις κακοῖς.*	Stob. Ecl. a. a. O. (als stoische Ansicht) 178: *φθόνος δὲ λύπη ἐπ᾽ ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς: . . . ἔλεος δὲ λύπην ἐπὶ τῷ δοκοῦντι ἀναξίως κακοπαθεῖν, . . . ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσαν, ἄχος δὲ λύπην ἀφωνίαν ἐμποιοῦσαν* (sc. *λέγεσθαι.*)

Vgl. Diog. Laërt. VII, 1. 111 (als Lehre der Stoiker): *ἔλεον μὲν οὖν εἶναι λύπην ὡς ἐπ᾽ ἀναξίως κακοπαθοῦντι, φθόνον δὲ λύπην ἐπ᾽ ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, . . . ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσαν.*

nis. Wer der *θεωρία* sich hingiebt, ist frei von Affekten (*ἀπαθής*); infolge seiner Verbindung mit Gott hat er sich dem Irdischen entfremdet.[1])

[1]) Nemesius sagt zwar: Jede Betrübnis ist ihrem Wesen nach ein Übel, empfiehlt aber nicht eine vollständige Ausrottung derselben (gleich den Stoikern). Wir ersehen ja aus dem folgenden, daß er den Rechtschaffenen (*ὁ σπουδαῖος*) Maß in der Betrübnis (*μετριοπαθὴς ἐν λύπαις*) halten, sie nur beherrschen, nicht austilgen läßt. Andererseits klingt der Satz, daß der in die *θεωρία* Versunkene ganz leidenslos, affektlos (*ἀπαθής*) sei und somit eine noch höhere Stufe als der Rechtschaffene einnimmt, sich dem Irdischen entfremdet mit Gott verbinde, wie ein Satz der stoischen Lehre, wonach der Weise schlechthin vollkommen, schlechthin leidenslos (*ἀπαθής*, Zell. IV [3], S. 235, 251) sein sollte. Im Gegensatz zur Stoa schreiben Aristoteles und Plato nur eine Mäßigung der Affekte vor, wenn auch „thatsächlich die aristotelische Philosophie über die vernunftwidrigen Regungen (wie die Stoiker ja das *πάθος* definieren) nichts anderes als eben das, wofür die Jünger des Zeno und des Chrysippus sich so gewaltig ereiferten" (Jungmann a. a. O. S. 121), lehrte. Aristoteles erklärt jede Tugend für eine *μεσότης* in Gemütsbewegungen, empfiehlt, nie das Maß zu überschreiten (Zeller III [3], S. 633). In der reinen Denkthätigkeit (*θεωρία*) sucht der Stagirite die wahre Glückseligkeit, weil sie allein der Menschennatur vollkommen entspricht, uns zur Göttlichkeit erhebt (Zeller S. 614). Dieser *θεωρία* zunächst soll die sittliche Thätigkeit stehen. Plato meint, es sei unmöglich, sich über schwere Unglücksfälle nicht zu betrüben, aber Mäßigung und Bezwingung des Schmerzes müsse der Mann zeigen. Die Vernunft soll herrschen, nicht die Leidenschaft, welche die Seele nur knechtet (Zeller II [4], S. 876). Die wahre Lust sei die des Philosophen, der mit dem Ewigen sich verbindet. Erinnern möchten wir noch an Porphyr (Zeller V [3], S. 660 f.), welcher alle Tugenden in vier Klassen zerfallen läßt. Die Tugenden der ersten sollen in der *μετριοπάθεια*, die der zweiten in der Ablösung vom Irdischen, der *ἀπάθεια* gipfeln; die dritte Klasse der Tugend besteht in der vernünftigen Seelenthätigkeit, und endlich ist die vierte Klasse die Tugend des Nus als solchen. Wer auf der ersten Stufe derselben steht, ist rechtschaffen, ein Gott aber, wer die dritte innehat. Bekannt ist auch, daß das höchste Ziel der neuplatonischen Mystik die Einigung mit den Urwesen war. — Aus dieser kurzen Zusammenstellung ist wohl ersichtlich, daß Nemesius hier wohl eher auf die aristotelischen, platonischen und neuplatonischen Lehren (an letztere erinnert bes. das *συνάψας Θεῷ*) Bezug nimmt, also auf die Stoa, welche ja in die *ἀπάθεια* allein das Ziel der Tugend setzte und die von unserem Philosophen empfohlene *μετριοπάθεια* nicht kannte. — Auffallend könnte es scheinen, daß der fromme Christ Nemesius auch das Mitleid als Betrübnis, und damit (weil jede *λύπη* ein *κακόν*) als seiner Natur nach böse bezeichnet, wie ja auch die Stoiker das Mitleid als fehlerhaft hinstellen und den Weisen von demselben frei wissen wollen (Zell. IV [3], S. 234). Man wird doch kaum annehmen dürfen, daß Nemesius den herrlichen Baum der christlichen Charitas, welcher, der wahren

3. Die Furcht.

Die Furcht äußert sich als Scheu, Schamgefühl, Beschämung, Schrecken, Bestürzung und Mutlosigkeit.[1]. Scheu oder Bedenklichkeit ist Furcht vor einer zukünftigen Thätigkeit. Schamgefül (*αἰδώς*) ist die beim Erwarten eines Tadels auftretende Furcht; dieses ist der schönste, edelste Affekt. Beschämung (*αἰσχύνη*) ist die infolge des Begehens einer schändlichen That entstandene Furcht; dieser Affekt giebt noch einige Aussicht auf Rettung des Übelthäters. Die Alten hätten die beiden Be-

Nächstenliebe entsprossen, das Mitleid als eine seiner schönsten Früchte zeitigt, beseitigen will Nemesius will wohl nur ein übertriebenes Empfinden jeder Betrübnis, also auch des Mitleids als vom Übel, als eines rechtschaffenen Mannes unwürdig erklären; Maß soll man halten, sich nicht durch die Betrübnis, auch durch das Mitleid nicht, das Szepter der Herrschaft über seine Affekte aus der Hand winden lassen. Ein leiser Widerspruch mit der christlichen Ethik würde aber doch bestehen bleiben, wenn wir die nemesianische *ἀπάθεια* des *θεωρητικός* mit diesem Affekte zu vereinigen suchen wollten. Der christliche Bischof hat sich wohl durch die Lehren heidnischer Philosophen zum Aussprechen von Sätzen verleiten lassen, deren letzte Konsequenzen zu ziehen er selbst bei tieferem Nachdenken gescheut hätte. Vgl. Arist. Eth. Nic. VII, 14 1153 b 1: *Ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λυπὴ κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν.* Er zählt Rhtor. II, 8. 1385 b 13 das Mitleid zu der *λύπη*: *Ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις*. .

[1]) Nemesius hat die Bestimmung der Begriffe der Stoa entlehnt, wie aus ff. zu ersehen ist.

Nemesius 231 = 107: *Διαιρεῖται δὲ καὶ ὁ φόβος εἰς ἕξ, εἰς ὄκνον, εἰς αἰδῶ, εἰς αἰσχύνην, εἰς κατάπληξιν, εἰς ἔκπληξιν, εἰς ἀγωνίαν. ἔστι δὲ ὄκνος μὲν, φόβος μελλούσης ἐνεργείας· . . . ἔκπληξις δὲ, φόβος ἐξ ἀσυνήθους φαντασίας· ἀγωνία δὲ, φόβος διαπτώσεως, τουτέστιν ἀποτυχίας.*

Vgl. Diog. Laërt. VII, 1. 112: *εἰς δὲ τὸν φόβον ἀνάγεται καὶ ταῦτα, . . . ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις. . . . ἀγωνία . . . Ὄκνος δὲ φόβος μελλούσης ἐνεργείας, ἔκπληξις δὲ φόβος ἐξ ἀσυνήθους πράγματος . . . ἀγωνία δὲ φόβος ἀδήλου πράγματος.* Stob. Ecl. a. a. O. 178: *ὄκνος δὲ φόβος μελλούσης ἐνεργείας, ἀγωνία δὲ φόβος διαπτώσεως, καὶ ἑτέρως φόβος ἥττης, ἔκπληξις δὲ φόβος ἐξ ἀσυνήθους φαντασίας.*

Beide, Diog. und Stob., geben diese Definitionen als von den Stoikern stammend wieder. S. 219 = 100 bestimmt Nem. *φόβος* als *προσδοκώμενον κακόν*. Vgl. Diog. a. a. O.: *ὁ δὲ φόβος ἐστὶν προσδοκία κακοῦ.* Arist. a. a. O. II, 5. 1382 a 21: *Ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.* Plotin III, 6. 3. 307: (sc. *τὸ φοβεῖσθαι*) *ταραχὴν καὶ ἔκπληξιν, φασιν, ἐπὶ προσδοκωμένῳ κακῷ.*

griffe der Beschämung und des Schamgefühls nicht strenge auseinandergehalten; und doch bestehe zwischen beiden ein Unterschied. Der vom ersteren Affekt Betroffene verberge sich wegen seiner That, der von letzterem Ergriffene fürchte bloß, in üblen Ruf zu kommen.[1]) Schrecken ist die durch eine gewaltige, Bestürzung die durch eine ungewöhnliche Erscheinung hervorgerufene Furcht. Bedenklichkeit endlich ist Furcht vor dem Fehlschlagen oder Mißlingen eines Planes; wenn man befürchten muß, ein erstrebtes Ziel nicht zu erreichen, so ängstigt man sich.

Der Affekt der Furcht geht vor sich durch Abkühlung (*κατὰ περίψυξιν*), indem alle Wärme nach dem Herzen strömt, [2]), ähnlich wie der Pöbel zu Zeiten des Schreckens zu seinen Herrschern flüchtet. Organ der Furcht ist die Leibesöffnung, wo man bei Betrübnissen Beißen (*δῆξις*) empfinden soll. Nach Galens Lehre ströme nämlich ein nicht geringer Teil der gelben Galle, so oft wir unter Bekümmernis zu leiden haben, in den Unterleib hinab und verursache jenes Beißen, welches übrigens so lange fortdauere, bis jener Teil der Galle entfernt sei. Dieser Prozeß

---

[1]) Aristoteles z. B. gebraucht *αἰδώς* und *αἰσχύνη* ohne Unterschied. Eth. Nic. IV, 15. 1128 b 11: *ὁρίζεται γοῦν* (sc. *αἰδώς*) *φόβος τις ἀδοξίας* und Phtor. II, 6. 1383 b 13: *ἔστι δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων.* Bei Stob. und Diogenes finden wir die stoische Definition für die *αἰσχύνη* als *φόβος ἀδοξίας*, für *αἰδώς* keine Erklärung. Daß aber die Stoa zwischen beiden Begriffen eine scharfe Grenze gezogen hat, erzählt uns Plut. virt. pud c. 2. 529: *Ὅθεν εὐθὺς οἱ Στωϊκοὶ καὶ τῷ ῥήματι τὸ αἰσχύνεσθαι καὶ δυσωπεῖσθαι τοῦ αἰδεῖσθαι διέστησαν, ἵνα μηδὲ τὴν ὁμωνυμίαν τῷ πάθει, πρόφασιν τοῦ βλάπτειν ἀπολίπωσιν.* Vgl. Plotin a. a. O. 306: *ἀλλ' ἡ μὲν αἰσχύνη ἐν ψυχῇ δόξης αἰσχροῦ γενομένης.* Ähnlich auch Plato Leges I, 646 E.

[2]) Vgl. Aristoteles, welcher u. a. mot. anim. 8. 701 b 34 sagt: *ἐξ ἀνάγκης δ' ἀκολουθεῖ τῇ νοήσει καὶ τῇ φαντασίᾳ αὐτῶν* (sc. *διωκτοῦ καὶ φευκτοῦ*) *θερμότης καὶ ψύξις . . . ἔστι δὲ τὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα πάντα σχεδὸν μετὰ ψύξεώς τινος καὶ θερμότητος.* S. Zeller III[3], S. 584 f. Plotin a. a. O.: *τοῦ λεγομένου φόβου ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὠχρὸν ἀναχωρήσαντος τοῦ αἵματος εἴσω.* Vgl. Galen Hippocr. et Plat. decr. II, 7. 270 und de sympt. caus. II, 5. 191: *ὁ μὲν* (sc. *φόβος*) *εἴσω τε καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν ὑπάγει καὶ συστέλλει τό τε πνεῦμα καὶ τὸ αἷμα σὺν τῷ καταψύχειν τὰ ἐπιπολῆς . . .* (193) *ἔν δέ γε τοῖς φόβοις . . . ἀεὶ καὶ μᾶλλον κατασβέννυται τὸ θερμόν, ὥστε καὶ ῥιγοῦν ἐνίους αὐτῶν.*

spielt sich, meint Nemesius, unterhalb des mittleren Brustknorpels, des sogenannten *ξιφοειδές*, ab. Die Alten hätten nun oft die Leibesöffnung geradezu „Herz" (*καρδία*) genannt, wenngleich dieses oberhalb, der Unterleib unterhalb des Zwerchfelles liege. So komme in Thucydides' Pestbeschreibung diese bei den Alten gebräuchliche Bezeichnung vor.[1])

[1]) Vgl. Galen Comm. in Progn. Hipp. III, 30. 286: *τὸ δὲ τῆς γαστρὸς στόμα, καλεῖται δὲ τοῦτο, ὡς ἴσμεν, καὶ καρδία . . . οὐδὲν λανθάνει τῶν κατ' αὐτό. δακνόμενον οὖν ὑπὸ τοῦ πικροχόλου χυμοῦ τὸν καλούμενον οὕτω καρδιωγμὸν ἐργάζεται, διὸ καὶ χολώδης ἔμετος αὐτοῖς γίνεται.* Laut Nemesius soll Galen hierüber *ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ἀποδεικτικῆς* sprechen Es könnte sein, daß das obige Citat Nemesius als Vorlage gedient hat (s. noch die von uns weiter unten aus demselben Werke Galen's citierte und mit Nem verglichene Stelle). Die bei Matthaei als wörtliches Citat aus Galen markierten Worte konnten wir bei diesem nicht finden. Inhaltlich fällt damit auch das zusammen, was Galen Hipp. et Plat. decr. II, 8, 274 auseinandersetzt: *ὡσαύτως δ' ἔχοντα εὑρήσεις καὶ τὸν ἀπὸ τῆς ἐν ταῖς λύπαις δήξεως* (sc. *λόγον*). *ἐναργῶς μὲν γὰρ ἡ δῆξίς ἐστιν ἐν τῷ στόματι τῆς γαστρὸς, οἱ δ' ἐς τὴν καρδίαν ἀναφέρουσιν αὐτήν. οἳ μὲν οὖν, ὅτι πλησίον ἡ καρδία τέτακται τῷ στόματι τῆς γαστρός, διὰ τοῦτ' ἀπ' ἐκείνης ἄρχεσθαι νομίζουσι τὸ πάθος, ἀπὸ τῆς θέσεως ἐπιχειροῦσιν. οἳ δ' αὐτὴν ὄντως οἴονται τὴν καρδίαν δάκνεσθαι, πάμπολυ σφάλλονται. κάτω μὲν γὰρ τοῦ θώρακος ἡ δῆξίς ἐστιν ὑπὸ τῷ κατὰ τὸ στέρνον χόνδρῳ, ἡ καρδία δ' ἐν μέσῳ τέτακται τῷ θώρακι. . . . Ὥσπερ . . . τὸ κατὰ τὸν θώρακα σπλάγχνον, οὕτω καὶ τὸ τῆς γαστρὸς στόμα καρδίαν ὀνομάζουσιν οἱ παλαιοί.* Vgl. auch Greg. Nyss. de opif. hom. c. XII. Migne f. 157, 160.

Nem. S. 233 = 108: *Θουκυδίδης ἐν τῷ λοιμῷ λέγων οὕτως· „καὶ ὁπότε εἰς τὴν καρδίαν στηρίξαι, ἀνέστρεφέ τε αὐτὴν καὶ ἀποκαθάρσεις χολῆς πᾶσαι, ὁπόσαι ἀπὸ ἰατρῶν ὠνομασμέναι εἰσὶν, ἐπῄεσαν." τὸ γὰρ ἀναστρεφόμενον, τὸ στόμα τῆς γαστρός ἐστιν, ἀναγκαζόμενον ἐμεῖν, οὐ τὸ σπλάγχνον, ἡ καρδία.*

Galen Comm. in Progn. Hipp. a. a. O.: *τοιοῦτον γὰρ καὶ ὁ Θουκυδίδης ἐδήλωσεν, ἔνθα φησί, καὶ ὁπότε ἐς τὴν καρδίαν ἐστήριξε, ἀνέστρεφέ γε αὐτὴν καὶ ἀποκαθάρσεις χολῆς, ὁπόσαι ἀπὸ τῶν ἰατρῶν ὠνομασμέναι εἰσὶν ὑπίεσαν. τὸ γὰρ ἀνέστρεφεν ἐπὶ τῆς πρὸς ἔμετον ὁρμῆς εἶπεν, εὐθέως γε καὶ καρδίαν ὀνομάσας τὸ στόμα τῆς γαστρός.*

Dieselbe Stelle aus Thucydides citiert Galen Hipp. et Plat. decr. a. a. O. zur Erhärtung seiner dort in dem letzten, von uns oben angeführten Satz enthaltenen Behauptung und fährt dann kurz darauf S. 276 fort: *καὶ χολὴν ἐμοῦσιν οἱ λυπηθέντες, ἐνίοις δ' ὑπέρχεται κάτω, καὶ ἡ γαστὴρ αὐτοῖς ἄκρα τὰ χολώδη διαχωρεῖ . . . τοῖς τε γὰρ λυπηθεῖσι . . . εὐτονώτερον εἰς τὴν γαστέρα συῤῥεῖ χολὴ ξανθή· πρὸς ταύτης οὖν δακνόμενοι καρδιαλγοῦσιν.* Vgl. noch de oss. ad tir. *ιγ'*: *τὸ δὲ σύμπαν σχῆμα τοῦ μὲν στέρνου ξίφει παραπλήσιον ὑπάρχει. διὸ καὶ ξιφοειδὲς ἔνιοι προσαγορεύουσιν αὐτό· τινὲς* (und so auch unser Philosoph) *δὲ οὐχ ὅλον, ἀλλὰ τὸν ἐπὶ πέρατι μόνον αὐτοῦ χόνδρον οὕτως ὀνομάζουσι.*

B. Der Mut.

Den *θυμός* als einen von dem Begehrungsvermögen verschiedenen Seelenteil (das *θυμοειδές*) scheint Nemesius nirgends einer näheren Betrachtung würdigen zu wollen; denn dasjenige Kapitel, welches über den *θυμός* handelt, enthält fast nur eine Besprechung des Zornes und seiner verschiedenen Abarten. S. 216 = 98 faßt er den *θυμός* als Thätigkeit des *θυμοειδές* und als Affekt der beiden anderen Seelenteile sowie des ganzen Leibes. Wir haben demnach bei Nemesius zu scheiden zwischen dem *θυμικόν* oder *θυμοειδές* (S. 215 = 97) als Seelenvermögen, und dem Zorn als dessen Thätigkeit und Affekt zugleich. Als Seelenkraft gilt ihm das *θυμικόν*, wenn er es dem vernunftlosen, der Vernunft gehorsamen Seelenteil als ein besonderes Vermögen unterordnet, wenn er dem Mut das Herz als eigenes Organ zudiktiert, wenn er ihn der Vernunft sich unterwerfen, ihr dienen, aber auch im Verein mit dem Begehrungsvermögen sie oft besiegen läßt. In dieser Bedeutung ist ihm der *θυμός* ein treuer Bundesgenosse des Verstandes, dessen Schwertträger; der *θυμός* komme gleichsam (vorausgesetzt, daß die von der Natur vorgeschriebene Ordnung eingehalten wird) auf den Ruf der Vernunft, wenn sie irgend etwas ihres Unwillens für wert erachte, hervor, um ihr als seinem Herrn überallhin zu folgen. [1]) Als Affekt bezeichnet Nemesius den *θυμός*, wo er ihn zu den *πάθη συστατικά* der tierischen Substanz oder zu den psychi-

---

[1]) Ähnlich sagt Aristoteles Eth. Nic. VII, 7 1149 a 25: *ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἳ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προσάξεως . . . οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ᾽ ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ᾽ ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς.* Eines ähnlichen Bildes bedient sich auch Plato Tim. 70 A: *τὸ μὲν οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς . . ., ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ᾽ ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ᾽ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι· τὴν δὲ καρδίαν . . . εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα ὅτε ζέσειε τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος, ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἔξωθεν ἢ καί τις ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὀξέως . . . πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι . . . γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἕποιτο πάντη.*

schen *πάθη* zählt, wo er die verschiedenen Zornarten als Gattungen, Formen des *θυμός* behandelt und so diesem den gleichen Rang mit den Affekten der Furcht und der Betrübnis beimißt. Den *θυμός* in letzterem Sinne erklärt der Philosoph für identisch mit *χολή* und *χόλος*. Nach seiner Ansicht ist der *θυμός* ein durch Ausdünstung der Galle oder durch eine Trübung *(ἀναθόλωσις)* veranlaßtes Kochen des um das Herz befindlichen Blutes. Zuweilen ist er auch ein Verlangen nach Rache, bildet dann also eine Mischung von Zorn und Begierde und entsteht, wenn uns wirkliches oder vermeintliches Unrecht geschieht [1]). Den *θυμός* zerlegt Nemesius in drei Arten. Unwillen *(ὀργή)* ist Zorn im ersten Stadium seiner Entwickelung. Veralteter, dauernder Zorn ist der Groll, *μῆνις* genannt, weil er im Gedächtnis aufbewahrt wird, also bleibt *(μένει)*. Zorn, welcher auf Rachegelegenheit wartet, soll der Haß sein, *κότος* genannt, weil er gleichsam auf der Lauer liegt *(κεῖσθαι)* [2]).

---

[1]) Vgl. Plotin, welcher den Vorgang des Zornaffekts genau ebenso erklärt. Vgl. darüber Zeller V [3], S. 584: Zorn ist nach ihm nur eine Erregung des Blutes und der Galle, ob er nun aus körperlichen Zuständen oder aus dem Gedanken an ein erlittenes Unrecht entspringt. Daher meint Pl. auch IV, 4. 28. 420: *οἱ μὲν ζέοντες αἵματι καὶ χολῇ ἕτοιμοι εἰς τὸ ὀργίζεσθαι.* Vgl. auch Galen de san. II, 9. 138: *ὁ μέν γε θυμός . . . οἷον ζέσις κατὰ τὴν καρδίαν θερμοῦ* (ähnlich de caus. morb. c. 2. S. 4)· *διὸ καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τῶν φιλοσόφων οἱ δοκιμώτατοι τοιαύτην εἶναί φασι. συμβεβηκὸς γάρ τι καὶ οὐκ οὐσία τοῦ θυμοῦ ἐστιν ἡ τῆς ἀντιτιμωρήσεως ὄρεξις.* Vgl. Arist. Eth. Nic. V, 10. 1135 b 28: *ἐπὶ φαινομένῃ γὰρ ἀδικίᾳ ἡ ὀργή ἐστιν.* Vgl. Plato Defin. 415 E: *ὀργὴ παράκλησις τοῦ θυμικοῦ εἰς τὸ τιμωρεῖσθαι.* Ferner Diog. Laërt. VII, 1. 113: *ὀργὴ δ' ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἠδικηκέναι οὐ προσηκόντως*, als stoische Ansicht, wonach auch *μῆνις* und *θυμός* der Begierde untergeordnet werden. Fast gleichlautend ist die bei Stob. Ecl. II, 6. 176 befindliche Erklärung der *ὀργή* als *ἐπιθυμία τιμωρήσασθαι τὸν δοκοῦντα ἠδικηκέναι παρὰ τὸ προσῆκον.* Nemesius verwirft eine solche Definition, weil sie das Wesen des Zornes nach seiner Ansicht nicht trifft. In der Bestimmung der Unterarten (und ihrer Definition) des Zornes stimmt er aber mit der Stoa überein.

[2]) Nemesius S. 234 = 108 f.: *θυμὸς μὲν γάρ, ἀρχὴν καὶ κίνησιν ἔχων, ὀργὴ καὶ χολὴ καὶ χόλος λέγεται· μῆνις δὲ, χολὴ εἰς παλαίωσιν ἀγομένη· . . . κότος δὲ, ὀργὴ ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν.*

Vgl. Stob. Ecl. a. a. O. (als stoische Lehre): *θυμὸς δὲ ὀργὴ ἐναρχομένη, . . . μῆνις δὲ ὀργὴ εἰς παλαίωσιν ἀποτιθεμένη ἢ ἐναποκειμένη, κότος δὲ ὀργὴ ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν.*

Vgl. Diog. Laërt. a. a. O. 114: *μῆνις δέ ἐστιν ὀργή τις πεπαλαιω-*

Damit endet die nemesianische Auseinandersetzung über denjenigen vernunftlosen Seelenteil, welcher mit den Banden des Gehorsams an die Vernunft geknüpft ist. Nemesius bietet uns auch hier wieder das Bild eines Eklektikers, welcher sich durch die Schranken eines philosophischen Systems nicht beengt wissen möchte. Mit unverkennbarem Geschick weiß er eine Gedankenlese aus den verschiedensten Philosophensystemen zu halten, um sie in klarer Sprache seinem Leser vorzulegen. Wir vermissen zwar bei ihm eine Klarlegung des Wesens der vernunftlosen Seelenkräfte, jedoch erklärt sich dies aus dem schon erwähnten Zweck seiner Schrift. — Der stoischen Affektenlehre entlehnt er die meisterhaften Definitionen und die scharfe Abgrenzung der einzelnen Begriffe. Indes verwirft er das Herleiten der Affekte aus dem *ἡγεμονικόν,* dem Verstande. Er richtet die von den Stoikern kurzerhand niedergerissene Scheidewand zwischen dem *θυμός* und der Begierde wieder auf, läßt beide eigene Wege wandeln, beide aber einem Ziele zustreben, dem Tiere das Leben zu erhalten, beide Diener eines Herrn, unserer Vernunft, sein. Recht gute Dienste leistet unserem Philosophen Galen, welcher sogar in einer philosophischen Frage, wie es die Festsetzung des *πάθος*-Begriffs ist, zu Rate gezogen wird. Auch Aristoteles, Plato, selbst Epikur sind Nemesius eine willkommene Quelle. Freilich schleicht sich auch hin und wieder, wie wir besonders bei der Abhandlung über die Betrübnis konstatieren mußten, eine Unklarheit in das Gefüge seiner Ausführungen hinein, was bei einem so stark ausgebildeten Eklektizismus kaum wunder nehmen kann. Hin und wieder möchte man eine längere Auseinandersetzung wünschen (z. B. über den Mut als Seelenvermögen; es fehlt jegliche nähere Erörterung der *ἐπιθυμία* als Hoffnung, Verlangen). Insbesondere hätte der Philosoph dem *θυμικόν* eine präcisere, klarer umschriebene, schärfer

---

μένη καὶ ἐπίκοτος, ἐπιτηρητικὴ δέ, . . . ὁ δὲ θυμός ἐστιν ὀργὴ ἀρχομένη. Bei beiden (Diog und Stob.) sind also die Gattungen des Zornes auf die *ὀργή*, im Grunde genommen (s. Anm. 1) auf die *ἐπιθυμία*, bei Nemesius auf den *θυμός* und die *ὀργή*; aber nicht auf die Begierde (s. S. 127) zurückgeführt; unter die Begierde fällt nach N. nur Lust, Verlangen, Betrübnis und Furcht.

umgrenzte Stellung geben müssen. Wenn er dieses nun einmal zum Range einer Seelenkraft mit einem eigenen Organ erhoben, so hätte er es nicht so halb und halb zum Range eines bloßen Affekts degradieren sollen!

Im übrigen braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß Nemesius uns keine neuen Aussichten in der Psychologie eröffnet, keine neuen, eigenen Gedanken zum Bau eines neuen Systems verwendet. Er begnügt sich (wie hier, so auch in seiner ganzen Schrift) mit der weit bescheideneren Rolle eines Baumeisters, welcher schon behauenes und bearbeitetes Material anderer Gebäude nach seinem Plane zu einem möglichst harmonischen Ganzen zusammenfügt.

In den nun folgenden Kapiteln (c. 22 ff.) macht Nemesius den vernunftlosen, der Vernunft nicht gehorsamen Seelenteil zum Gegenstande seiner Betrachtung. Er bespricht der Reihe nach das Ernährungsvermögen, die belebende (oder pulsierende) und die Zeugungskraft. Wir müssen uns hier darauf beschränken, auf das von uns schon genannte Werk des Marg. Evangelides S. 28 ff. zu verweisen. Als Resultat dieser Untersuchung ergiebt sich, daß Nemesius sich eine aristotelisch-galenische Physiologie aufbaut, besonders oft aber Galen zu Rate zieht.

X. Das Willensvermögen.

A. Der Wille.

Bisher hatte sich unserem Philosophen so recht keine Gelegenheit geboten, über das Willensvermögen zu sprechen. Die Aristoteles entlehnte Haupteinteilung (s. S. 31), die einem großen Teil seines Werkes zu Grunde gelegt ist, bietet ihm kein Moment, in welches er das Willensvermögen miteinbeziehen, keinen Gesichtspunkt, von welchem aus er es betrachten könnte. Darum bringt er uns nun eine neue Einteilung der Tierkräfte von dem Standpunkt der Willenskraft aus, welche sich ja besonders in der Vorsätzlichkeit äußere. Von unserem Willen abhängig seien die psychischen Kräfte im Gegensatz zu den physischen

und belebenden, welche *ἀπροαίρετοι* sein sollen [1]). Unter die erstgenannten subsumiert er die freiwillige Bewegung, deren Formen die Ortsbewegung, überhaupt die Bewegung des ganzen Leibes, das Sprach- und das Atmungsvermögen sein sollen, sowie die Sinnesempfindung. Die freiwillige Bewegung nennt er auch *ἡ κατὰ προαίρεσιν κίνησις* und nimmt sie in das *ὀρεκτικόν* auf (S.250 = 116). Damit hat sich unser Philosoph die bisher mangelnde Gelegenheit geschaffen, der Willensfrage näher zu treten. Er beginnt mit einer physiologischen Darlegung der Organe der freiwilligen Bewegung. Beachtenswert ist hierin der Satz, wonach psychisch und vom Willen abhängig alles das ist, was durch Nerven und Muskeln bewegt wird. Nemesius betrachtet dieses als das vernunftgemäße Kriterium zum Unterscheiden zwischen psychischen und physischen Verrichtungen. Einen besonderen Abschnitt widmet er dem, wie er meint, ebenfalls psychischen und von unserem Willen abhängigen Atmungsvermögen, dessen Organen die Seelenkraft die Bewegung gebe. Diese Punkte der nemesianischen Seelenlehre sind schon in dem Werk des Evangelides S. 46—48, 52—53 bearbeitet; der Verfasser liefert dort ein anschauliches Bild der diesbezüglichen Ansichten unseres Philosophen.

Erst im c. XXIX. tritt Nemesius in eine nähere Besprechung

---

[1]) Vgl. Galen introd. s. med. c. 13. 726: *φυσικαὶ μὲν οὖν εἰσιν ἐνέργειαι θρέψις, αὔξησις* u. a., *ψυχικαὶ δὲ δυνάμεις, αἴσθησίς τε καὶ προαίρεσις.* Die Seele *προαιρεῖται ἄνευ σώματος λογιζομένη ἢ ἐνθυμουμένη, μετὰ δὲ τοῦ σώματος κινοῦσα αὐτὸ πρὸς ὑποδοχήν τινων ἢ ἔκκρισιν, ἢ τὴν κατὰ τόπους κίνησιν. ἡ δὲ ἀναπνοὴ σύνθετός τις ἐνέργεια δοκεῖ εἶναι, πὴ μὲν κατὰ προαίρεσιν, πὴ δὲ ἀπροαιρέτως καὶ φυσικῶς γενομένη, ὡς ἐν τοῖς ὕπνοις.* An animal sit. c. IV. 170: *ἀναπνοὴ ψυχικὸν ἔργον,* nicht *φυσικόν*, wie G. auch de mot. musc. II, 5. 442 bezeugt; c. 6. 448 sagt er von der *ἀναπνοή: γίνεται κατὰ προαίρεσιν,* c. 8. S. 455: *τὰ μὲν τῆς ψυχῆς ὄργανα καθ' ὁρμὴν ἀεί, τὰ δὲ τῆς φύσεως χωρὶς ὁρμῆς* (sc. *ἐνεργεῖ*) und nennt als *τὰ τῆς φύσεως: τῶν ἐντέρων πάντων σύνταξις ἅμα τῇ γαστρί.* Welche Stellung unter den übrigen Seelenkräften N. dem Begehrungsvermögen wohl hat zuteilen wollen, darüber s. Margar. Evangel. S. 51 f. Er meint, daß Nemesius die freiwillige Bewegung als eine Übergangsstufe, als ein Bindeglied zwischen ernährendem und empfindendem Seelenvermögen zu betrachten scheint. Über Galens Teilung der *δυνάμεις* in die *ψυχική, ζωτική* (Herz) und *φυσική* (Leber) s. Siebeck I. 2 S. 498.

des Willensvermögens als solchen ein. Er beginnt mit einer Auseinandersetzung über das Wesen des Freiwilligen und des Unfreiwilligen. Zunächst stellt er gewisse allgemeine Normen auf, wonach bestimmt werden kann, ob eine That frei oder unfrei ist.

Die Eigenschaft der Freiwilligkeit bezw. der nur vermeintlichen Unfreiwilligkeit könne nur einer Handlung (*πρᾶξις*) zugesprochen werden. Manche möchten sogar dem wirklich Unfreiwilligen außer dem Gebiet des Leidens auch das des Handelns zuerkennen [1]). Die Handlung sei eine vernünftige Thätigkeit [2]). Ihr folge Lob oder Tadel, sie sei entweder mit Lust oder mit Betrübnis verbunden, erstrebenswert (*αἱρετή*) oder nicht erstrebenswert (*φευκτή*). Die beiden letztgenannten Attribute können der Handlung entweder für immer oder bloß für eine gewisse Zeit zukommen. Manche Thaten würdige man des Mitleids, der Verzeihung, andere hasse und bestrafe man. Solle nun eine Handlung freiwillig sein, so muß ihr auf jeden Fall Lob oder Tadel folgen, sie muß mit Lust vollführt werden und für den Handelnden für immer oder wenigstens zur Zeit erstrebenswert sein. Als unfreiwillig könne man eine That daran erkennen, daß man ihr Verzeihung oder Mitleid angedeihen lasse, sie mit Unlust ausführe, weil sie eben, und dies ist das dritte Kriterium, nicht erstrebenswert sei [3]).

---

[1]) Vielleicht hat Nemesius hiebei an den von Plato aufgenommenen sokratischen Satz: *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς* (Tim. 86 D) gedacht (s. Zeller II⁴, S. 853), auch wohl an Plotins gleichlautende Behauptung (Zeller V³, S. 586).

[2]) An dem hier aufgestellten Begriff der *πρᾶξις* hält Nemesius im Verlauf seiner Abhandlung nicht fest. Er sagt z. B. kurz darauf: *τὸ αἱρετὰς εἶναι τὰς πράξεις τοῖς πράττουσιν* sei ein notwendiges Kennzeichen des *ἑκούσιον*. Das *ἑκούσιον* soll aber auch dem vernunftlosen Tiere (S. 276 = 130) zukommen (also auch die *πρᾶξις*, die vernünftige Thätigkeit?). S. 310 = 153 spricht er von *πράξεις ψυχικαί τε καὶ λογικαί*; das letzte Prädikat wäre doch überflüssig, wenn jede *πρᾶξις* nach der hier angegebenen Erklärung vernünftig sein sollte.

[3]) Vgl. Arist. Eth. Nic. III, 3. 1111 a 32: *δοκεῖ δὲ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι, τὰ δὲ κατ᾽ ἐπιθυμίαν ἡδέα.* 2. 1110 b 18: *ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.* 1. 1109 b 30: *Τῆς ἀρετῆς περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς*

Nun erst legt Nemesius uns den Begriff des Unfreiwilligen klar. Unfreiwillig[1]) thut man etwas entweder aus Zwang

---

ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου. Die Stoiker nannten das Gute αἱρετόν, das Böse φευκτόν (Zeller IV³, S. 212, 1). Alex. Aphr. qu. nat et mor. spricht l. IV, p. 280, 292 von αἱρεταί und φευκταὶ ἡδοναί.

[1]) Nemesius lehnt sich in Gedankengang und Wortausdruck bei der folgenden Auseinandersetzung ganz an Aristoteles an, wie nachstehender Vergleich zeigt:

Nem. S. 265 = 124 ff.: *Τοῦ ἀκουσίου τὸ μὲν κατὰ βίαν, τὸ δὲ δι' ἄγνοιάν ἐστι. . . . Ὅρος τοίνυν τοῦ κατὰ βίαν ἀκουσίου ἐστὶν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, μηδὲν συμβαλλομένου κατ' οἰκείαν ὁρμὴν τοῦ βιασθέντος. . . . Ζητεῖται δὲ, εἰ καὶ ταῦτα ἀκούσιά ἐστιν, οἷον αἱ ἀποβολαὶ τῶν φορτίων, ἃς ποιοῦνται οἱ ναῦται χειμῶνι περιπεσόντες, ἢ ὅταν τις αἰσχρὸν πρᾶγμα καταδέξηται παθεῖν ἢ πρᾶξαι, ὑπὲρ τοῦ σῶσαι φίλους ἢ πατρίδα. ἐοίκασιν δὲ μᾶλλον ἑκούσιοι . . . ἐπὶ γὰρ τοῖς τοιούτοις ἑκόντες αὐτοὶ δι' ἑαυτῶν κινοῦσι τὰ ὀργανικὰ μόρια, καὶ οὕτω ῥίπτουσιν εἰς τὴν θάλατταν τὰ φορτία. . . .* Wer solche Handlungen ausführt, *ποιεῖ . . . κατὰ προαίρεσιν καὶ κατ' ἐκλογὴν, καὶ τότε εἰσὶν αἱρεταὶ, ὅταν πράττωνται, καθ' ἑαυτὰς οὐκ οὖσαι αἱρεταί. εἰσὶν οὖν μικταὶ ἐξ ἀκουσίου καὶ ἑκουσίου· ἀκουσίου μὲν καθ' ἑαυτὰς, ἑκουσίου δὲ τότε, κατὰ περίστασιν. ἄνευ γὰρ περιστάσεως οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο ταῦτα πρᾶξαι. δηλοῖ δὲ καὶ ὁ ἐπὶ ταῖς τοιαύταις πράξεσι γενόμενος ἔπαινος ἢ ψόγος, ὅτι ἑκούσιοί εἰσιν. . . . Οὐκ ἔστι δὲ ῥᾴδιον διακρῖναι, ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον. δεῖ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πρὸ τῶν αἰσχρῶν αἱρεῖσθαι τὰ λυπηρὰ . . . οὐκ ἀεὶ μέντοι. . . . ἔτι δὲ καὶ τούτου χαλεπώτερόν ἐστι, τὸ ἐμμεῖναι τοῖς δόξασιν. . . . μηδεὶς δὲ νομίσῃ τῆς ἀκολασίας τὴν ἐπιθυμίαν ἢ τὸν θυμὸν, τῶν ἀκουσίων εἶναι πλημμελημάτων, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα τὴν ἀρχὴν ἔξωθεν ἔχει τὴν ποιητικήν. . . . Ὅτι δὲ ἑκούσιόν ἐστι* (nämlich eine solche That), *δῆλον. ἥδονται γὰρ ἐπὶ τῇ πράξει· τὸ δὲ ἀκούσιον λυπηρὸν ἐδείχθη.*

Arist. Eth. Nic. III, 1. 1109 b 35 ff.: *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα. βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων.* (1110 b 15: *ἔοικε δὴ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχὴ, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος*) *. . . ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι, οἷον εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πρᾶξαι κύριος ὢν γονέων καὶ τέκνων καὶ πράξαντος μὲν σώζοιντο, μὴ πράξαντος δ' ἀποθνήσκοιεν, ἀμφισβήτησιν ἔχει πότερον ἀκούσιά ἐστιν ἢ ἑκούσια. τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν χειμῶνι ἐκβολάς. . . . μικταὶ μὲν οὖν εἰσὶν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις· αἱρεταὶ γάρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστιν. . . . πράττει δὲ ἑκών· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστιν· ὧν δ' ἐπ' αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή. ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἁπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἕλοιτο καθ' αὑτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν. ἐπὶ ταῖς πράξεσι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρόν τι . . . ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν· ἂν δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται·* 1110 a 29: *ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε διακρῖναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον καὶ τί ἀντὶ τίνος ὑπομενετέον, ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν.*

oder aus Unwissenheit. Bei unfreien Handlungen ersterer Art haben wir die Wirkursache ausserhalb des handelnden Subjekts zu suchen. Sie sind demnach Thaten, deren Ursprung (Wirkursache) nicht im Handelnden selbst liegt, und zu deren Ausführung der Gezwungene aus eigenem Antriebe nichts beiträgt. Sind nun Handlungen, wie z. B. das Hinauswerfen der Schiffsladung durch die Schiffer zur Zeit des Sturmes, oder das Thun bezw. Leiden von etwas Schändlichem, um seine Freunde oder sein Vaterland zu retten, als mit Freiheit gewollt zu bezeichnen oder nicht? Nemesius entscheidet sich mehr für das erstere, weil doch sowohl die Schiffer, welche die Waren über Bord werfen, als auch, wer um eines größeren Gutes willen etwas Schänd-

---

II b 9: *εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω ὄντα), πάντα ἂν εἴη οὕτω βίαια· τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν. καὶ οἱ μὲν βίᾳ καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ καλὸν μεθ' ἡδονῆς. γελοῖον δὴ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὑτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων.*

Wie wir sehen, schließt sich Nemesius zwar nicht ganz sklavisch, aber im wesentlichen der aristotelischen Darlegung an (in welche er nur hin und wieder Beispiele einflicht). Vgl. noch Arist. a. a. O. b 1: *τὰ δὴ ποῖα φατέον βίαια; ἢ ἁπλῶς μέν, ὁπότ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ᾖ καὶ ὁ πράττων μηδὲν συμβάλληται; ἃ δὲ καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἑκούσια. μᾶλλον δ' ἔοικεν ἑκουσίοις· . . . ποῖα δ' ἀντὶ ποίων αἱρετέον, οὐ ῥᾴδιον ἀποδοῦναι.*

Während Aristoteles nur zugeben will: *ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότατα*, ja sogar sagt: *τὰ γὰρ αἴσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου*, ist der Grundsatz des christlichen Bischofs der, daß man *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* dem Schmerzlichen vor dem Schändlichen den Vorzug geben müsse, *οὐκ ἀεὶ μέντοι*. Indes findet sich in den Codices D. 1. A. 1. 2. M. 1. die Lesart: *οὐκ ἀεὶ μεμπτοί*; in diesem Falle wäre der Sinn des Satzes der, daß man diejenigen, welche den eben aufgestellten Grundsatz nicht befolgen, nicht immer tadeln dürfe.

Dieselbe Auseinandersetzung über das Freie und Unfreie hat auch Alex. Aphr. in seinen qu. nat. et mor. sich aus Aristoteles angeeignet, vgl. z. B. l. IV, p. 254, wo er u. a. auch sagt: *οἱ δὲ πάσχοντες τὰ βίαιά εἰσιν, ὧν ἔξωθέν ἐστιν ἡ ἀρχὴ ἡ ποιητική, μηδὲν εἰς τὸ γενόμενον τοῦ πάσχοντος συμβαλλομένου τε καὶ συμπράττοντος* u. s. w.

lichem sich unterzieht, ihre Glieder aus sich und spontan bewegen, aus eigenem Antriebe zur Vollendung der betr. Thaten beitragen. Überhaupt [1]) thue oder leide man etwas nicht unfreiwillig, wenn man aus Furcht vor einem größeren Übel das kleinere wähle, oder auch in Erwartung eines größeren Gutes, weil man sonst das Gewünschte nicht erreichen kann, dem geringeren Übel den Vorzug gebe. An und für sich sei ja eine solche Handlung nicht erstrebenswert, wohl aber unter gewissen Umständen, so daß sie gleichsam eine Mischung von Freiwilligem und Unfreiwilligem darstelle. Frei ist sie der Verhältnisse wegen, unter welchen sie sich abspielt und ohne welche niemand dieselbe begehen würde, an und für sich betrachtet ist sie jedoch unfrei. Ihre Freiwilligkeit ergebe sich übrigens auch daraus, daß man sie lobt oder tadelt.

Es ist indes schwer, sich in einer so schwierigen Lage nach der einen oder anderen Seite hin zu entscheiden. Für gewöhnlich muß man ja das Schmerzliche dem Schändlichen vorziehen (wie z. B. Joseph und Susanna), aber nicht immer solle man so handeln. Origenes wenigstens hätte, als er sich vor die Alternative gestellt sah, entweder sich den Äthiopiern zur Schändung zu übergeben, oder den Göttern zu opfern, das letztere gewählt. Noch schwieriger sei es, unter so mißlichen Umständen seiner Überzeugung treu zu bleiben. Droht uns ein Unglück erst in der Zukunft, so schreckt es uns viel weniger, als wenn es schon über unseren Häuptern schwebt. So wie man sich ringsum von Schrecknissen umgeben sieht, wird man nicht selten seiner Überzeugung untreu. So mancher Märtyrer hat anfangs harten Prüfungen widerstanden, schließlich aber doch nachgegeben.

Indes nicht jede Handlung, welche auf ein von außen herantretendes Motiv hin erfolgt, ist deshalb auch unfrei. Es wäre falsch, ausschweifende Begierden oder Zorn für unfreiwillige Vergehen zu erklären, weil der Beweggrund für sie außerhalb des Subjekts liege; die Schönheit der Buhlerin reize ja manchen zur

---

[1]) Wir finden hiefür zwei Beispiele bei Nemesius. Zeno und der Philosoph Anaxarch hätten lieber Schmerzen erduldet, als daß jener dem Tyrannen Dionysius, dieser dem Tyrannen Nicocreon gewisse Geheimnisse verraten hätte. Über Zeno vgl. Euseb. Praep. Ev. X, 14. 504 D.

Unkeuschheit, und ein anderer bringe uns in Zorn. Man bedenke doch, daß, wer sich durch diese äußeren Motive verleiten läßt, durch sich und seine Organe thätig ist. Insbesondere kann der Handelnde dann seine böse That nicht unfrei nennen, wenn gerade wegen seines schlechten Lebens jene äußere Veranlassung in ihm Anklang gefunden hat, und er sich aus diesem Grunde so leicht hat in die Banden der Schuld schlagen lassen. Alle solche Thaten sind frei, denn wer sich ihrer schuldig macht, den trifft unser Tadel. Ja die Handelnden selbst müssen diese Thaten als freie anerkennen. Sie vollbringen dieselben ja mit Lust. Unfrei thut man etwas immer ohne jegliche Lust.

Unfreie Handlungen leiten aber ihren Ursprung nicht nur aus dem Zwang, sondern auch aus Unwissenheit her. Die Handlungen, welche der Unwissenheit entspringen, sollen in nicht-freiwillige (*οὐχ ἑκούσιος*)[1]) und unfreiwillige (*ἀκούσιος*) zerfallen. Zu

---

[1]) Vgl. für das Folgende Aristotel. a. a. O. 2. 1110 b 18: *Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ* (Nemes. S. 270 = 127: *ἀκούσιόν ἐστι, τὸ, πρὸς τῷ μὴ ἑκούσιον εἶναι, ἐπίλυπον ὂν καὶ ἐν μεταμελείᾳ*)· *ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὁτιοῦν, μηδὲν δὲ δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἑκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὅ γε μὴ ᾔδει, οὐδ' αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ δὴ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἑκών· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον.*

Nemes. 271 = 127 f.: *ἄλλο μέν ἐστι τὸ δι' ἄγνοιάν τι ποιεῖν, ἄλλο δὲ ἀγνοοῦντα . . . Ὁ γὰρ μεθύων καὶ* (Matthaei vermutet, wohl mit Recht, *ἢ* statt *καὶ*) *θυμούμενος καὶ ποιῶν τι φαῦλον, ὁ μὲν τὴν μέθην . . . αἰτίαν ἔχει τῶν ὑπ' αὐτοῦ γινομένων, ἅπερ ἑκούσια ἦν. ἐξῆν γὰρ αὐτῷ μὴ μεθυσθῆναι, αὐτὸς οὖν ἑαυτῷ τῆς ἀγνοίας γέγονεν αἴτιος. ταῦτα οὖν οὐ δι' ἄγνοιαν λέγεται ποιεῖν, ἀλλ' ἀγνοῶν πράττειν, ἅπερ οὐκ ἔστιν ἀκούσια, ἀλλ' ἑκούσια. διὸ καὶ ψέγονται . . . οἱ ταῦτα πράττοντες . . . Ἐκ τῶν εἰρημένων οὖν ἀποδείκνυται, ὅτι οὐχ ὁ ἀγνοῶν τὰ συμφέροντα, οὐδ' ὁ νομίζων εἶναι τὰ φαῦλα χρηστὰ πάθος ἀκούσιον ὑπομένει. τῆς γὰρ αὐτοῦ μοχθηρίας ἐστὶν ἡ ἄγνοια . . . Οὐκ ἄρα τῶν καθόλου . . . ἢ τῶν κατὰ προαίρεσιν,*

Arist. a. a. O. 24: *ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα ποιεῖν· ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν, ἀλλὰ διά τι τῶν εἰρημένων, οὐκ εἰδὼς δέ, ἀλλ' ἀγνοῶν.* 7. 1113 b 30: *καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον τῆς ἀγνοίας.*

2. 1110 b 28: *ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται. τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον· οὐ γὰρ*

ersteren gehört aus Unwissenheit Gethanes, worüber wir hinterher Freude empfinden (so z. B. wenn man sich freut, seinen Feind, ohne es zu wollen, getötet zu haben). Umgekehrt fühle man über die Thaten der zweiten Art Bekümmernis, woraus sich ergiebt, daß diesen der Charakter der Unfreiwilligkeit zukommen müsse, denn nur Unfreiwilliges könne Betrübnis erregen. Dazu bemerkt dann noch Nemesius, daß man im Grunde genommen das Nichtfreiwillige dem Freiwilligen unterordnen müßte, weil es, wiewohl seinem Ursprunge nach unfrei, doch schließlich in seinem Ausgang sich in Freiwilliges umgestalte. So kommt unser Philosoph zu einer neuen (nach den eben vorangegangenen Ausführungen etwas paradox klingenden) Definition des Unfreiwilligen als eines Nicht-freiwilligen, welches uns Bekümmernis und Reue verursacht.

Des weiteren will er darin einen Unterschied erblicken, ob man etwas aus Unwissenheit (*δἰ ἄγνοιαν*) oder ohne Bewußtsein (*ἀγνοῶν*) thut. Ist nämlich die Ursache unserer Unwissenheit in unserer Gewalt, so handeln wir ohne Bewußtsein. Wer betrunken oder im Zorne etwas Böses thut, hat selbst die Betrunkenheit bezw. den Zorn als Grund seiner bösen Handlung

ἀκούσιός ἐστιν ἡ ἄγνοια, ἀλλὰ τῶν ἐν μέρει . . . Ταῦτα (sc. *τὰ καθ᾽ ἕκαστα*) *δέ ἐστιν, ἃ καλεῖται παρὰ τοῖς ῥήτορσι περιστατικὰ μόρια· τίς, τίνα, τί, τίνι, ποῦ, πότε, πῶς, διὰ τί . . . Ταῦτα μὲν ἅμα πάντα οὐδ᾽ ἂν μαινόμενός τις ἀγνοήσειεν· ὁ δὲ τὰ πλεῖστα τούτων ἢ τὰ κυριώτερα ἀγνοήσας, οὗτος δι᾽ ἄγνοιαν πεποίηκε. κυριώτατα δέ ἐστιν ἐν τούτοις τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ τί τὸ πραττόμενον.*

ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ᾽ ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διά γε ταύτην) ἀλλ᾽ ἡ καθ᾽ ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις· . . . ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει. ἴσως οὖν οὐ χεῖρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστί, τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἕνεκα τίνος, . . . καὶ πῶς. ἅπαντα μὲν οὖν ταῦτα οὐδεὶς ἂν ἀγνοήσειε μὴ μαινόμενος . . . Περὶ πάντα δὴ ταῦτα τῆς ἀγνοίας οὔσης, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, ὁ τούτων τι ἀγνοήσας ἄκων δοκεῖ πεπραχέναι, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς κυριωτάτοις· κυριώτατα δ᾽ εἶναι δοκεῖ, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις καὶ οὗ ἕνεκα.

Aristoteles schließt diese Auseinandersetzung mit den Worten: *τοῦ δὴ κατὰ τὴν τοιαύτην ἄγνοιαν ἀκουσίου λεγομένου ἔτι δεῖ τὴν πρᾶξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ.* Vgl. Alex. Aphr. qu. nat. et mor. l. IV, p. 304 sqq., welcher sich auch Aristoteles anschließt.

und seiner Unwissenheit gesetzt. Es stand ihm frei, nicht trunken zu werden, zum Zorn sich nicht hinreißen zu lassen. So ist denn die in einem solchen Zustande begangene That eine freie. Ein solcher Mann hat frei, zwar ohne Bewußtsein, aber nicht aus Unwissenheit gehandelt. Solchen in der Betrunkenheit erfolgten Ausschreitungen lasse man ja auch Tadel angedeihen doch nur deshalb, weil der Betreffende, aus freien Stücken trunken geworden, auch frei das Böse verübt habe. Aus Unwissenheit handelt man, wenn man nicht selbst Urheber einer That ist, sondern nur der Zufall sie gleichsam verschuldet; so kann es ja vorkommen, daß jemand bei seinen an dem gewöhnlichen Orte vorgenommenen Schießübungen seinen zufällig vorübergehenden Vater tötet. Die unfreiwillige Unkenntnis kann sich aber niemals auf die allgemeinen sittlichen Gesetze (*τὰ καϑόλου ἢ τὰ γενικά*) erstrecken, auch nicht auf vorsätzlich Gethanes, sondern bloß auf konkrete, einzelne Umstände einer Handlung. Diese Einzelumstände (*τὰ καϑ' ἕκαστα*) seien folgende: wer, wen (die Person), was (die That), womit (das Werkzeug), wo (der Ort), wann (die Zeit), wie (die Art und Weise), warum (der Grund). Für jeden dieser einzelnen Punkte einer That dient uns Nemesius mit je einem Beispiel aus dem praktischen Leben [1]. Wer nun über die meisten oder mindestens über die vorzüg-

[1]) Die Beispiele stimmen nur zum geringen Teil mit den aristotelischen a. a. O. c. 2 enthaltenen überein; als Sache von wenig Belang wollen wir dieses übergehen. Einen Gedanken, der sich bei Nem. an dieser Stelle vorfindet, möchten wir nicht unerwähnt lassen. Er sagt: „*ταῦτα μὲν ἅμα πάντα* (sc. *τὰ περιστατικὰ μόρια*) *οὐδ' ἂν μαινόμενός τις ἀγνοήσειεν*“. Man könnte im ersten Augenblick vielleicht versucht sein, die Stelle so wiederzugeben: „Sogar der Irrsinnige kennt all' diese Einzelpunkte seiner Handlungen,“ wodurch diese Stelle zu der Parallelstelle bei Aristoteles (s. S. 135, 1) in Gegensatz träte. Dort heißt es: „*ἅπαντα μὲν οὖν ταῦτα οὐδεὶς ἂν ἀγνοήσειε μὴ μαινόμενος*“ d. h.: „All' diese Umstände (einer That) könnten höchstens einem Irrsinnigen unbekannt sein.“ Bei näherem Zusehen jedoch erweist sich obige Übersetzung der nemes. Stelle als unhaltbar (bes. spricht das neben dem *πάντα* stehende *ἅμα* gegen die Richtigkeit dieser Wiedergabe). Nem will dort sagen: „In Unkenntnis über all' diese Umstände zugleich befindet sich nicht einmal der Irrsinnige,“ m. a. W.: „Auch der Irrsinnige kennt den einen oder anderen Einzelpunkt seiner That, seiner Kenntnis entziehen sich die Einzelpunkte nicht alle ohne Ausnahme.“ Es besteht also kein nennenswerter Unterschied zwischen dieser nemes. Äußerung und der dazu parallelen des Aristoteles!

lichsten (als letztere sollen Zweck und Gegenstand der That gelten) dieser Einzelumstände in Unkenntnis ist, dessen Handlung muß man als eine aus Unwissenheit vollführte ansehen. Der Umstand aber, daß man nicht alle Motive, die da bei einer That hätten ins Spiel kommen müssen, sorgfältig abgewogen hat, oder, daß man Böses für gut ansieht, könne der Handlung unmöglich den Charakter einer mit Freiheit gewollten benehmen; der Handelnde selbst sei infolge seiner Bosheit Schuld an seiner Unwissenheit. Man tadle ja einen solchen, und doch könne nur eine freie That Tadel verdienen.

Das Freiwillige, das weder aus Zwang noch aus Unwissenheit geschieht, steht also in direktem Gegensatze zum Unfreiwilligen. Dies die negative Bestimmung des Freiwilligen. Die positive Definition lautet: eine That ist frei, wenn ihre Wirkursache im Subjekte selbst liegt und dieses die Einzelpunkte der Handlung kennt [1]). Eine freie That entstammt nicht dem Zwang, weil ihr Prinzip in uns selbst liegt, nicht der Unwissenheit, weil wir die betr. Einzelheiten kennen. Indes können wir das Wirken der Natur, z. B. das Verdauen oder das Wachsen, nie dem Begriff der Freiwilligkeit unterordnen, trotzdem wir die Einzelheiten solcher Naturvorgänge genau verfolgen und wissen können. Das Gebiet des Freiwilligen ist ja auf dasjenige be-

---

[1]) Nemes. S. 274 = 129: *Τοῦ ἀκουσίου ὄντος διττοῦ, τοῦ τε δι᾽ ἄγνοιαν καὶ τοῦ κατὰ βίαν, τὸ ἑκούσιον ἀμφοτέροις ἀντίκειται. . . . Ὁριζόμεθα τὸ ἑκούσιον, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, εἰδότι τὰ καθ᾽ ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. . . . Τὰ δὲ διὰ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν ἐδείχθη ἑκούσια. . . . Ἡδονὴ καὶ λύπη αὐτοῖς ἐπακολουθεῖ . . . ἄλλως δέ, εἰ ταῦτα ἀκούσια, οὐδὲν τῶν ἀλόγων ζώων ἑκουσίως τι πράττει, ἀλλ᾽ οὐδὲ τὰ παιδία.*

Aristot. a. a. O. 3 1111 a 22: *Ὄντος δ᾽ ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι᾽ ἄγνοιαν, τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ᾽ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι᾽ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γάρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζῴων ἑκουσίως πράξει, οὐδ᾽ οἱ παῖδες· . . . δοκεῖ δὲ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι, τὰ δὲ κατ᾽ ἐπιθυμίαν ἡδέα.*

Wie wir sehen, bringt Nemesius bis auf eine geringe Abweichung, dem Sinne nach, ja, manchmal wörtlich dasselbe, wie Aristoteles. Vgl. Plotin VI, 8. 1. 735: *ἑκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι. . . . Δεῖ δὴ καὶ τὴν εἴδησιν ἐν τῷ ἑκουσίῳ οὐκ ἐν τοῖς καθ᾽ ἕκαστα μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὅλως. διὰ τί γάρ, εἰ μὲν ἀγνοεῖ, ὅτι φίλιος* (sc. *ὃν ἀπέκτεινε*), *ἀκούσιον, εἰ δὲ ἀγνοεῖ, ὅτι μὴ δεῖ, οὐκ ἀκούσιον.* Ähnl. Alex. Aphr. l. IV, p. 252 u. p. 306.

grenzt, was in unserer Gewalt ist; dazu gehört aber der Verdauungs- und der Wachstumsprozeß nicht.

Besonderes Gewicht legt Nemesius darauf, daß (wie er schon oben betont hat) dem aus Zorn oder Begierde Vollführten das Merkmal der Freiwilligkeit zugeschrieben werden muß. Die Freiheit solcher Handlungen gehe schon daraus hervor, daß sie, in richtigem Maße ausgeübt, uns Worte des Lobes, sonstigenfalls aber Worte des Tadels abzwingen, daß Lust oder Bekümmernis ihre Folge, namentlich auch daraus, daß ihre Urheberschaft in uns liegt. Wir können ja den Leidenschaften trotzen, sie durch gute Sitten in die richtigen Bahnen leiten. — Wollte man trotz alledem solche Thaten als unfrei hinstellen, dann könnten ja weder die vernunftlosen Tiere noch die Kinder etwas mit Freiheit thun. Nun bewegen sich aber doch Kinder wie Tiere augenscheinlich nicht aus Zwang, sondern spontan, aus eigenem Antrieb zu der Nahrung hin, sie kennen und erkennen dieselbe. Sie zeigen ferner Freude beim Anblick derselben, Trauer, wenn sie die Speise nicht erreichen können. Lust aber ist bekanntlich das Kennzeichen des Freiwilligen. Es müssen somit bei den vernunftlosen Tieren die Begierde, ja auch der Zorn (denn diesem steht die Lust ebenfalls als Genossin zur Seite) als freiwillig betrachtet werden.

Sollte man den dem Zorn und der Begierde entsprossenen Thaten die Freiwilligkeit nicht zuerkennen, so käme das einer Aufhebung der ethischen Tugenden gleich. Diese Tugenden bilden nämlich die richtige Mitte zwischen den Leidenschaften. Von der Unfreiwilligkeit letzterer müßte man nun auf eine Unfreiwilligkeit der Tugendhandlungen schließen, welche sich ja immer auf eine Leidenschaft beziehen, eine solche zum Gegenstand haben, einer solchen das richtige Maß verleihen [1]). Wie könnte man

---

[1]) Die Bezeichnung der Tugend als einer *μεσότης* findet sich bei Aristot. Eth. Nic. II, 6. 1106 b 22: *μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ· ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου.* 33: *καὶ διὰ ταῦτ᾽ οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δ᾽ ἀρετῆς ἡ μεσότης.* Eth. Eudem. II, 5. 1222 a 10 ff.: die ethische Tugend sei *περὶ μέσ᾽ ἄττα ἐν ἡδοναῖς καὶ λύπαις καὶ ἡδέσι καὶ λυπηροῖς.* S. hierüber Zeller III[3], S. 632 und S. 628. Eth. Nic. II. 5, 1106 b 16: *λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν* (sc. *ἀρετήν*)· *αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις.* Stob. Ecl. II, 6. 160 (im Sinne der Peripatetiker): *ἠθικὴ δ᾽ ἐστὶν ἀρετὴ μεσότης*

aber diesen Handlungen, die doch mit Vernunft und Vorsätzlichkeit, aus eigenem Antrieb, nach eigenem Begehren, zugleich unter Kenntnis der Einzelumstände ausgeführt werden, die Freiheit absprechen? — Wie hier, so streift Nemesius auch im weiteren Verlauf seiner Abhandlung das Gebiet der Ethik, besonders wenn er über die Verantwortlichkeit des Menschen für alle seine Thaten spricht.

Die bisher besprochene Freiwilligkeit ist ihm aber mit der Willensfreiheit durchaus nicht identisch; jene kommt auch dem Wirken der vernunftlosen Tiere zu, diese nicht. Das Wesen, den Grund und den Kernpunkt der menschlichen Willensfreiheit bildet bei Nemesius das Wahlvermögen oder die Vorsätzlichkeit (*προαίρεσις*). Hierüber verbreitet sich unser Philosoph im nun folgenden Abschnitt (c. 33).

Der Begriff des Vorsätzlichen und der des Freiwilligen decken sich nicht, jener ist enger als dieser[1]). Alles Vorsätzliche ist

---

παθῶν. Auch Plutarch virt. mor. c. 6 444 nennt die ethische Tugend eine *μεσότης.* Diese Tugend sei die *εἰς τὸ μέτριον καὶ ἀναμάρτητον καθιστᾶσα τῶν παθῶν ἕκαστον.* Das *πάθος* sei der Stoff dieser Tugend, die Vernunft ihre Form (s. Zeller V[5], S. 885). Alex. Aphrod. hat in seinen quaest. nat. et mor. ein eigenes Kapitel: *διὰ τί αἱ ἠθικαὶ ἀρεταὶ μεσότητες* (p. 293 sqq.). Seine Hauptdefinition der ethischen Tugend lautet wie folgt: *διὸ καί φαμεν εἶναι λόγον τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ἕξιν προαιρετικὴν τῆς μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς, τῆς περὶ τὰ πάθη τε καὶ τὰς πράξεις, τῆς ὡρισμένης τῷ ὀρθῷ λόγῳ, τοῦ ἐν τοῖς ἄκροις εὖ τε καὶ καλοῦ τυγχάνουσαν.* Diese Definition bildet den Ausgangspunkt seiner weiteren Darlegung (S. 295 ff.)

[1]) Auch der nachstehend citierte Abschnitt scheint Aristoteles entnommen zu sein.

Nemes. S. 277 = 130 f.: *πᾶν τὸ κατὰ προαίρεσιν καὶ ἑκούσιόν ἐστιν· ἀλλ' οὐκ ἀντιστρέφει, ὅπερ ἐγένετο ἄν, εἰ ταὐτὸν ἦν ἑκούσιον καὶ προαίρεσις· νῦν δὲ ἐπὶ πλέον εὑρίσκομεν τὸ ἑκούσιον ... Καὶ γὰρ τὰ παιδία καὶ τὰ ἄλογα ἑκουσίως μὲν ποιεῖ, οὐ μὴν καὶ προαιρούμενα ... Ἀλλὰ καὶ ὁ φίλος ἡμῖν ἐξαίφνης ἐπέστη· ἑκουσίως μὲν ὡς ἥδεσθαι· οὐ μὴν δὴ προῃρημένοις. . . . Ἆρ' οὖν ὄρεξίς ἐστιν ἡ προαίρεσις; ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο. διαιρεῖται γὰρ ἡ ὄρεξις εἰς τρία, εἰς ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν καὶ βούλησιν. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὔτε θυμός, οὔτε ἐπιθυμία*

Aristot. a. a. O. III, 4. 1111 b 6: *ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ. οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἤ τινα δόξαν οὐκ ἐοίκασιν ὀρθῶς λέγειν.* (vgl. de an. II, 3. 414 b 2: *ὄρεξις μὲν γὰρ καὶ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.* s. Zeller III[3], S. 585 f.) *οὐ γὰρ κοι-*

freiwillig, aber nicht alles Freiwillige vorsätzlich. Kinder und vernunftlose Tiere, und auch wir, so oft wir im Zorn, ohne vorherige Überlegung oder auch sonst manchmal etwas thun, handeln freiwillig, nicht vorsätzlich; so ist z. B. das unerwartete Finden eines Schatzes für den Finder ein freiwilliges, aber kein vorsätzliches.

ἐστὶν ἡ προαίρεσις, φανερὸν ἐκ τοῦ μὴ εἶναι κοινωνίαν τοῖς ἀνθρώποις πρὸς τὰ ἄλογα κατὰ προαίρεσιν, ἀλλὰ κατ᾽ ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν. . . . Δείκνυσι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς κρατούμενος μὲν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, καὶ πράττων κατ᾽ αὐτὴν, μὴ μέντοι κατὰ προαίρεσιν. ἀντιβαίνει γὰρ ἐπ᾽ αὐτοῦ ἡ προαίρεσις τῇ ἐπιθυμίᾳ. εἰ δὲ ταὐτὸν ἦσαν, οὐκ ἐμάχοντο. καὶ ὁ ἐγκρατὴς δὲ, πράττων κατὰ προαίρεσιν, οὐ πράττει κατ᾽ ἐπιθυμίαν. . . . Τὸ μὲν βούλεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων τάττεται· τὸ δὲ προαιρεῖσθαι, ἐπὶ μόνων τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν. οὕτω γοῦν φαμὲν, βούλομαι ἀθάνατος γενέσθαι· προαιροῦμαι δὲ ἀθάνατος γενέσθαι, οὐ φαμέν. ἡ μὲν γὰρ βούλησις τοῦ τέλους ἐστίν· ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν, ἣν ἔχει τὸ βουλητὸν πρὸς τὸ βουλευτόν. βουλητὸν μὲν γὰρ τὸ τέλος· βουλευτὰ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος. ἔτι ταῦτα μόνα προαιρούμεθα, ἃ δι᾽ ἡμῶν οἰόμεθα δύνασθαι γενέσθαι· βουλόμεθα δὲ καὶ τὰ μὴ δι᾽ ἡμῶν οἷάτε γενέσθαι, ὡς τὸ νικῆσαί τινα στρατηγόν. . . . ὅτι δὲ οὐδὲ δόξα (sc. *ἡ προαίρεσις*), *δῆλον γίνεται καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ἀποδείξεων, καὶ δι᾽ ἑτέρων. ἡ γὰρ δόξα οὐ μόνον τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀϊδίων ἐστίν. ἔτι δόξαν μὲν ἀληθῆ λέγομεν καὶ ψευδῆ· προαίρεσιν δὲ οὐ λέγομεν ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.*

νὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός. καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμιῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ᾽ οὔ. ὁ ἐγκρατὴς δ᾽ ἀνάπαλιν προαιρούμενος μέν, ἐπιθυμιῶν δ᾽ οὔ. καὶ προαιρέσει μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ἐπιθυμίᾳ δ᾽ ἐπιθυμία δ᾽ οὔ. . . . Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησίς γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἠλίθιος εἶναι· βούλησις δ᾽ ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας . . . Ἔτι δ᾽ ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ προαίρεσις δὲ τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι᾽ ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἁρμόζει. (vgl. a. a. O. 7. 1113 b 3: *Ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος.*) *ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι.* b 23: *καὶ ἡ μὲν βούλησίς ἐστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι᾽ αὑτοῦ πραχθέντα ἄν, οἷον ὑποκριτήν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητήν· προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδείς, ἀλλ᾽ ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι᾽ αὑτοῦ.* b 30: *οὐδὲ δὴ δόξα ἂν εἴη* (sc. *ἡ προαίρεσις*)*· ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἧττον περὶ τὰ ἀΐδια καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν· καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἡ προαίρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον.*

Auch mit dem Begehren (*ὄρεξις*) läßt sich die Vorsätzlichkeit nicht identifizieren. Dasselbe zerfällt nämlich in sinnliches Begehren (*ἐπιθυμία*), Zorn und Wollen (*βούλησις*)[1]. Der Vorsatz ist nun weder sinnliche Begierde noch Zorn. Gerade durch den Vorsatz unterscheidet sich ja der Mensch vom Tier, erhebt sich über das Tier, welches doch nur die eben genannten Teile der *ὄρεξις* sein eigen nennen kann[2]. Oft treten doch auch Vorsatz und sinnliche Begierde zu einander in das Verhältnis von zwei kämpfenden Parteien, wodurch sie ihre Verschiedenheit beweisen (so bei dem Unenthaltsamen). Dieser hat die Herrschaft über seine Seele an das sinnliche Begehren abgetreten, kann somit niemals nach freier Wahl, vorsätzlich, sondern bloß seinen sinnlichen Trieben gemäß handeln. Der Enthaltsame läßt sich im Gegensatz zu dem Unenthaltsamen nicht durch blindes Begehren leiten, sondern handelt vorsätzlich (*κατὰ προαίρεσιν*). — Die Vorsätzlichkeit ist sonach weder Zorn noch sinnlicher Trieb, aber auch keine *βούλησις*. Vieles, worauf das Wollen sein Augenmerk richtet, ist dem Machtbereich des Wahlvermögens entrückt. Man kann gesund oder reich sein wollen, aber nicht sich vornehmen, gesund oder reich zu sein. Das Wollen streckt seine Hand aus nach dem Unerfüllbaren, der Vorsatz fußt und bewegt sich immer auf dem Boden des in unserer Macht Stehenden; man sagt: ich will unsterblich werden, aber nicht: ich nehme mir vor, unsterblich zu werden. Das Wollen befaßt sich mit dem Ziel, der Vorsatz dagegen mit den zur Erreichung des Zieles notwendigen Mitteln. Die Vorsätzlichkeit verhält sich zum Wollen ganz analog wie Überlegtes (*βουλευτόν*) zum Gewollten (*βουλητόν*): überlegt wird, was zum Ziele führt, gewollt ist das Ziel.

---

[1]) Daß hier unter *βούλησις* mehr der Wunsch, als der Wille verstanden werden soll, ergiebt sich aus dem Folgenden, wonach die *βούλησις* auch auf Unmögliches und auf das nicht in unserer Gewalt Befindliche sich richten kann. Zeller spricht sich in diesem Sinne (III³, S. 590, 3) aus. Aristoteles gebraucht das Wort *βούλησις* allerdings auch in der Bedeutung von „Willen" (= das von der Vernunft geleitete Begehren) (s. Zeller a. a. O. S. 587).

[2]) Vgl. Alex. Aphr. de fato c. 14. 50: *ἑκουσίως μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄλογα ζῷα, ὅσα κατὰ τὴν ὁρμήν τε καὶ συγκατάθεσιν τὴν ἐν αὐτοῖς ποιεῖ· τὸ δὲ ἐπ' αὐτῷ τι εἶναι τῶν γινομένων ὑπ' αὐτοῦ, ἴδιον ἀνθρώπου.*

Wollen und Vorsatz sind insbesondere auch deswegen nicht miteinander zu verwechseln, weil dieser nur auf das geht, was nach unserem Ermessen, durch uns selbst, vollbracht werden kann, jenes auch auf dasjenige, wozu wir selbst nichts beitragen können (z. B. können wir den Sieg eines gewissen Feldherrn wollen, ohne daß wir dazu irgendwie behiflich sind).

Auch der Meinung (*δόξα*) will Nemesius den Vorsatz nicht gleichgesetzt sehen. Das Gebiet der ersteren sei viel weiter als das des letzteren, weil es nicht nur das in unsere Gewalt Gegebene, sondern auch das Unsichtbare umfasse. Außerdem kommt der Meinung Wahrheit oder Falschheit zu, dem Vorsatz keines von beiden. Die Meinung beschäftigt sich mit dem Allgemeinen, die Vorsätzlichkeit dagegen mit dem Einzelnen, weil ihr Wirkungskreis nur das Praktische umfaßt. Somit ist Vorsatz etwas von der Meinung Verschiedenes.

Ebensowenig ist er mit Überlegung (*βούλευσις*) zu verwechseln. Diese besteht in der Erwägung über das praktisch Auszuführende. Hiegegen ist vorsätzlich, wofür man sich infolge eben dieser Erwägung entscheidet [1]). Somit bezieht sich Überlegung auf dasjenige, worüber man erst noch nachdenken muß, der Vorsatz dagegen auf das durch Nachdenken Festgesetzte.

Auf diese negative Umschreibung des Begriffs der Vorsätzlichkeit folgt eine positive Klarlegung desselben. Der Vorsatz erscheint Nemesius als etwas aus Überlegung, Urteil und Begehren Zusammengesetztes. Er sei keines von diesen drei für sich allein genommen, sondern eine Verbindung aus diesen drei Faktoren, ähnlich wie das Tier aus Leib und Seele besteht, und weder der Leib noch die Seele für sich genommen das Tier ausmachen. Schon die Etymologie des Wortes *προαιρετόν* spreche dafür, daß der Vorsatz zwar nicht einen Ratschluß selbst (*αὐτοβουλή*), aber doch eine gewisse Art desselben und eine Abart der mit Billigung vereinten Überlegung darstellt. *Προαιρετόν* heiße ja so viel wie

---

[1]) Vgl. Aristot. a. a. O. S. 1112 a 30: *βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν πρακτῶν.* b 32: *ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὑτῷ πρακτῶν.* 1113 a 4: *τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν* (Nem. S. 281 = 133: *προαιρετὸν δὲ τὸ ἐκ τῆς βουλεύσεως προκριθέν*).

τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἱρετόν[1]). Niemand setze etwas ohne Überlegung fest oder wähle etwas ohne vorheriges Urteilen. In die *προαίρεσις* gehöre aber noch ein drittes Moment, das Begehren, hinein. Man gedenke doch nicht, alles, was uns gut zu sein dünkt, sofort auch in die That umzusetzen. Erst dann trete der Vorsatz seine Herrschaft an, wenn sich zu der infolge reiflicher Überlegung getroffenen Entscheidung das Begehren als Drittes im Bunde hinzugesellt. Es müssen demnach, so glaubt der Philosoph schließen zu dürfen, Vorsätzlichkeit und Beratschlagung notwendigerweise dieselben Objekte haben. Aus den bisherigen Ausführungen ergiebt sich nun schließlich die eigentliche Definition der *προαίρεσις*. Der Vorsatz ist ein mit Überlegung verknüpftes Begehren nach dem, was in unserer Gewalt ist, oder auch eine mit Begehren verknüpfte Überlegung über dasjenige, was zu thun bei uns steht, er ist, kurz gesagt, denkendes Wollen und wollendes Denken. Der Akt des Vorsatzes kommt sonach dadurch zu Stande, daß wir nach dem durch die Überlegung Festgesetzten verlangen[2]).

Da die Überlegung einen wesentlichen Bestandteil des Vorsatzes bildet, so widmet Nemesius ihrem Begriffe nähere Auf-

---

[1]) Vgl. Aristot. a. a. O. 4 1112 a 15: *ἀλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον* (sc. *τὸ προαιρετόν*); *ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν.*

[2]) Aristot. a. a. O. 5. 1113 a 2: *βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν.* Vgl. ibid. 9: *ὄντος δὲ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.* (Nemes. S. 282 = 133: *προαίρεσιν εἶναι, ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἢ βούλευσιν ὀρεκτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν· τοῦ γὰρ προκριθέντος ἐκ τῆς βουλῆς ἐφιέμεθα προαιρούμενοι*). VI, 1. 1139 a 21 und 32: *προαιρέσεως* (sc. *ἀρχὴ*) *δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ἕνεκά τινος.* b 4: *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.* Phys. II, 5 197 a 7. Alex. Aphrod. de fato XII, 40: *Ἡ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς μετὰ ὀρέξεως ὁρμή προαίρεσις.* quaest. nat. et mor. l. IV, p. 308: *τὸ προαιρετόν ἐστι τὸ ἐκ τῶν βουλευτῶν προκριθὲν ὡς μᾶλλον τῶν ἄλλων συντελοῦν τε καὶ ἄγον πρὸς τὸ προκείμενον τέλος, αἵ εἰσιν αἱ κατὰ τὰ προκριθέντα ἐκ τῶν βουλευτῶν γινόμεναι πράξεις προαιρεταί, αἳ γίνονται μετὰ ὀρέξεως τοῦ προκριθέντος. οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ κρίσις πρὸς τὴν πρᾶξιν τῶν κριθέντων, ἀλλὰ δεῖ καὶ ὀρέξεως, διὸ καὶ ἡ προαίρεσις εἶναι λέγεται ὄρεξις βουλευτική.*

merksamkeit. Er warnt uns zunächst, die Überlegung mit dem Begriff der Untersuchung (*ζήτησις*) zu konfundieren. Unser Philosoph erklärt letztere für eine Abart jener, so daß man wohl mit Recht aus dieser Äußerung schließen könnte, daß die Überlegung als der weitere Begriff die Untersuchung als den engeren in sich enthalte. Aber Nemesius fügt ausdrücklich hinzu: „Jede Überlegung ist ein gewisses Untersuchen, dieses aber nicht immer Überlegung“ [1]). Nach dieser Erklärung wäre also nicht die Überlegung, sondern die *ζήτησις* der weitere Begriff. *Ζήτησις* bedeutet ihm die theoretische Spekulation im Gegensatz zur *βούλευσις*, der praktischen Überlegung. Letztere sei auch vom „Betrachten“ (*σκέπτεσθαι*) verschieden. Man sagt z. B.: ich betrachte die Wissenschaften, nicht: ich überlege sie mir. In diesem Falle hat *σκέπτεσθαι* die Bedeutung von „Nachforschen“, nur manchmal denselben Sinn wie „Überlegen“, z. B. ich betrachte, ob ich fahren soll. Gegenstand der Überlegung, und ebendeshalb auch des Vorsatzes (Vorsätzlichkeit und Überlegung haben ja nach einer oben citierten Bemerkung des Nemesius dieselben Objekte), seien diejenigen Angelegenheiten, welche wir selbst durch eigene Kraft auszuführen imstande sind, deren Ausgang uns aber verborgen ist, weil sie eben verschieden, so und auch anders, sich entwickeln und ausfallen können. Da nun bloß die Verwirklichung des Praktischen bei uns steht, so beschränkt sich die Beratschlagung [2]) auf dieses. Viele Gebiete bleiben ihr verschlossen,

---

[1]) Vgl. Arist. a. a. O. III, 5. 1112 b 21: *φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις.* Alex. Aphr. a. a. O.: *καθ' ἕκαστον γὰρ τῶν ὑπὸ τὴν βουλὴν ἡ ζήτησις βουλευομένῳ γίνεται, πότερον τοῦτο, ἢ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ πρακτέον μοι.*

[2]) Vgl. Aristot. a. a. O. a 30: *βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν· . . . αἴτια γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν.* Ähnl. b 32. Alex. Aphrod. XI, S. 36: *Βουλευόμεθα δὲ περὶ μόνων τῶν ὑφ' ἡμῶν τε πραττομένων καὶ μελλόντων.* Vgl. noch Aristot. a. a. O. VI, 2. 1139 a 13: *οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν.* a 31: *βουλεύεται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι.*

so vor allem das weite Gebiet der sogenannten theoretischen Philosophie. Ausgeschlossen ist z. B. von unserer Überlegung (kann also auch nie zum Gegenstand eines Vorsatzes gemacht werden) die Spekulation über das Wesen Gottes. Ferner alles, was sich, weil nach dem Gesetze eiserner Notwendigkeit, immer auf dieselbe Weise vollzieht (z. B. der Kreislauf des Jahres); alles, was zwar nicht immer existiert, aber immer auf die gleiche Weise verläuft (z. B. Sonnenaufgang und Sonnenuntergang); sodann alles, was der Naturordnung gemäß, jedoch entweder nur meistens in derselben Weise vor sich geht (daß z. B. der zwanzigjährige Jüngling einen Bart bekommt), oder überall in anderer Weise auftritt, ohne daß wir es vorausbestimmen können (z. B. Regen, Hagel); endlich alles, was vom Zufall regiert wird, dessen Gebiet sich übrigens auf seltener eintretende Ereignisse beschränkt. Wir machen auch nicht etwa alle Angelegenheiten unserer Mitmenschen zum Gegenstand unserer Überlegung. Wir überlassen es z. B. unseren Feinden oder den weit von uns Wohnenden, darüber nachzudenken, welche Verfassung für ihren Staat wohl die beste sein dürfte.

Wie schon erwähnt, waltet die Überlegung (somit auch der Vorsatz) nur dann ihres Amtes, wenn der Ausgang einer Sache unsicher und uns selbst unbekannt ist. Es wäre ja höchst überflüssig, Erwägungen über etwas anzustellen, was uns bereits vollständig klar liegt und als feststehend gelten muß. Hieraus folgt, daß unsere Überlegung sich nicht mit Verrichtungen zu befassen hat, für welche die festen Regeln und Normen der Wissenschaft oder der Kunstfertigkeit (*τέχνη*) maßgebend sind. Sie nimmt für sich nur die auf Vermutungen fußenden Künste (*τέχναι στοχαστικαί*) in Anspruch, z. B. Medizin, Gymnastik und Steuermannskunst. Überhaupt lenkt sie ihre Thätigkeit nicht auf das Ziel selbst hin, sondern bloß auf die zu diesem führenden Mittel und Wege [1]), kurz gesagt, auf das *ἐπίσης ἐνδεχόμενον*.

---

[1]) Auch die nun folgende Erörterung stützt sich im wesentlichen auf Aristoteles, welchem sogar einzelne Beispiele entnommen sind. Eth. Nicom. III, 5. 1112 a 21: *περὶ δὲ τῶν ἀϊδίων οὐδεὶς βουλεύεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταὐτὰ γινομένων εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει*

Der Klarlegung dieses letzten, neu aufgetauchten Ausdrucks schickt Nemesius eine Definition des Vermögens, der Kraft (*δύναμις*) voraus. Kraft sei dasjenige, vermittelst dessen wir etwas zu thun vermögen [1]). Für alle unsere Handlungen steht uns die entsprechende Kraft zu Gebote. Das Fehlen einer solchen benimmt uns die Möglichkeit, die betreffende Handlung auszuführen. So ist denn die Handlung (oder das Mögliche) von dem Vermögen, dieses hinwiederum von der Substanz (oder dem Könnenden) abhängig, in dieser begründet. Das Vermögen verschafft uns die Möglichkeit, das Mögliche, d. h. dasjenige, was kraft des Vermögens zu geschehen pflegt, zu verwirklichen. Auf Grund dieser Erklärung des Möglichen scheidet Nemesius dieses in das Notwendige und in das *ἐνδεχόμενον*. Notwendig ist, was man nicht verhindern oder dessen Gegenteil nicht eintreten kann.

ἢ διά τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὑρέσεως. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοιντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται. οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐδὲν δι' ἡμῶν. . . . Καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων· . . . ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὁσαύτως δ' ἀεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατὰ ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικήν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικήν, ὅσῳ ἧττον διηκρίβωται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ αὐτὰς διστάζομεν. τὸ βουλεύεσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον. . . . Βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. (Vgl. Nem. S. 286 = 136: *ὡς οὐδὲ περὶ τοῦ τέλους ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος ἡ βουλή*). Vgl. auch Plut. virt. mor. c. 5. S. 443 f.: *σοφία* (d. h. die Tugend des *θεωρητικόν*) *δ' οὐ δεῖται πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος* (sc. *τύχης*), *οὐδὲ βουλῆς· ἔστι γὰρ περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα. Καὶ καθάπερ ὁ γεωμέτρης οὐ βουλεύεται περὶ τοῦ τριγώνου, εἰ δυοῖν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει τὰς ἐντὸς γωνίας, ἀλλὰ οἶδεν (αἱ γὰρ βουλαὶ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων, οὐ περὶ τῶν βεβαίων καὶ ἀμεταπτώτων)· οὕτως ὁ θεωρητικὸς νοῦς . . . ἀπήλλακται τοῦ βουλεύεσθαι. Τὴν δὲ φρόνησιν . . . τῷ βουλευτικῷ χρῆσθαι περὶ τῶν ἀδηλοτέρων.* Vgl. auch Alex. Aphr. a. a. O. c. XI, S. 36, bes. aber die der nemesianischen Auseinandersetzung fast gleichlautenden Ausführungen quaest. nat. et m. IV, p. 307. Sext. Empir. adv. math. I, 72 nennt die *ἰατρική* und *κυβερνητική* „*στοχαστικαὶ καὶ ὑπὸ τὴν τύχην πίπτουσαι τέχναι.*“ Von *τέχναι στοχαστικαί* spricht auch Al. Aphr. l. II, p. 113.

[1]) Vgl. Plato Polit. 477 C: *Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα.*

Es ist z. B. notwendig, daß der lebende Mensch atmet; das Gegenteil hievon wäre undenkbar. *Ἐνδεχόμενον* (zufällig) ist, was verhindert werden, oder dessen Gegenteil geschehen kann. *Ἐνδεχόμενον* ist z. B., daß es heute regnet; es könnte ebenso gut heute nicht regnen. Das *ἐνδεχόμενον* nun trifft entweder in den meisten oder in den wenigsten Fällen ein, oder schließlich kann es in der gleichen Zahl von Fällen, gleicherweise, eintreten und nicht eintreten. Im letzten Fall ist es ein *ἐπίσης ἐνδεχόμενον* [1]).

---

[1]) Nemesius scheint in diesem Passus auf Plutarch, der ganz ähnliche Gedanken äußert, zurückgegriffen zu haben, wie nachstehender Vergleich zeigt:

Nem. S. 287 = 136: *ἔχεται οὖν ἡ μὲν πρᾶξις δυνάμεως, ἡ δὲ δύναμις οὐσίας· ἥτε γὰρ πρᾶξις ἀπὸ δυνάμεως, καὶ ἡ δύναμις ἀπὸ τῆς οὐσίας, καὶ ἐν οὐσίᾳ. τρία οὖν ταῦτά ἐστιν ὡς ἔφαμεν, ἀλλήλων ἐχόμενα, δυνάμενον, δύναμις, δυνατόν. δυνάμενον μὲν, ἡ οὐσία· δύναμις δὲ, ἀφ' ἧς ἔχομεν τὸ δύνασθαι· δυνατὸν δὲ, τὸ κατὰ δύναμιν πεφυκὸς γίγνεσθαι. τῶν δὲ δυνατῶν τὰ μέν ἐστιν ἀναγκαῖα, τὰ δὲ ἐνδεχόμενα. ἀναγκαῖα μὲν, ἅπερ ἀδύνατον κωλυθῆναι, ἢ ὧν τὸ ἀντικείμενον ἀδύνατόν ἐστιν· ἐνδεχόμενον δὲ, τὸ δυνάμενον κωλυθῆναι, ἢ οὗ καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν ἐστιν. Πάλιν δὲ τῶν ἐνδεχομένων τὰ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λέγεται, τὰ δὲ ὡς ἐπ' ἔλαττον, τὰ δὲ ὡς ἐπίσης. . . . Ἐπίσης δὲ, τὸ περιπατῆσαι καὶ μὴ περιπατῆσαι, καὶ ἁπλῶς πρᾶξαί τι καὶ μὴ πρᾶξαι. . . . Ἔστι δὲ ἐπίσης ἐνδεχόμενον, ὃ αὐτό τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ* (vgl. Plut. a. a. O.: *Ἀφορίζοιτο δ' ἂν ὧδε· τὸ μὲν ἐνδεχόμενον, ὅπερ αὐτό τε καὶ τὸ ἀντικείμενον*).

Plut. de fato. 6. S. 571: *Πέφυκε δὲ τὸ δυνατὸν, ὡς γένος προϋφεστάναι τοῦ ἐνδεχομένου . . . τὸ δ' ἐφ' ἡμῖν, ὡς κύριον χρῆσθαι τῷ ἐνδεχομένῳ· . . . τὸ γινόμενον ἅπαν καὶ ἡ γένεσις αὐτή, οὐ δίχα δυνάμεως, ἡ δὲ δύναμις, οὐκ ἄνευ οὐσίας. . . . Ἀπὸ δὲ τῆς δυνάμεως μεταξὺ οὔσης, ἡ μὲν οὐσία δυνάμενον, ἡ δὲ γένεσις καὶ τὸ γινόμενον, ἄμφω δυνατά. Τριῶν τοίνυν τούτων, δυνάμεως καὶ δυναμένου καὶ δυνατοῦ, δυνάμεως μὲν ὡς τὸ εἶναι προϋπόκειται τὸ δυνάμενον δυνατοῦ δὲ ἡ δύναμις προϋφίσταται. . . . Τύπῳ δ' ἂν ἀφορισθείη* (sc. *τὸ δυνατόν*), *κοινότερον μέν, τὸ κατὰ δύναμιν πεφυκὸς γίνεσθαι· κυριώτερον δὲ, ταὐτὸ τοῦτο, ὁπόταν μηδὲν ἔξωθεν ἔχῃ πρὸς τὸ γίνεσθαι ἐμποδών. Τῶν δὲ δυνατῶν τὰ μὲν οὐκ ἂν κωλυθείη ποτέ· . . . τὰ δὲ οἷάτε κωλυθῆναί ἐστιν, ὡς πολλὰ μὲν τῶν ἀνθρωπίνων. . . . Τὰ μὲν οὖν πρότερα ὡς ἐξ ἀνάγκης γινόμενα, ἀναγκαῖα προσαγορεύεται· τὰ δὲ πρὸς τοὐναντίον ἐπιδέχεται, ἐνδεχόμενα. . . . Τὸ μὲν ἀναγκαῖον δυνατόν, τὸ ἀντικείμενον ἀδυνάτῳ, τὸ δ' ἐνδεχόμενον δυνατόν, οὗ καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν. Πάλιν δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνδεχομένου, τὸ μὲν ὡς ἐπιτοπολύ, τὸ δὲ ὡς ἐπ' ἔλαττον, τὸ δὲ ὡς ἐπίσης, καὶ*

Meistens wird z. B. der Sechzigjährige kahlköpfig[1]), nur selten nicht. Ein *ἐπίσης ἐνδεχόμενον* ist z. B. Gehen und Nichtgehen, überhaupt Handeln und Nichthandeln. Zum *ἐπίσης ἐνδεχόμενον* gehört überhaupt alles, was zu thun uns freisteht, dessen Gegenteil wir aber ebenso leicht zur Ausführung zu bringen vermögen. Nur auf die dem Gebiet des *ἐπίσης ἐνδεχόμενον* angehörenden Objekte kann sich, wie schon oben gesagt, unsere Überlegung beziehen. Wir können doch dann allein über eine Sache Erwägungen anstellen, wenn wir imstande sind, sowohl die Sache selbst als auch ihr Gegenteil zu verwirklichen. Wäre uns nicht die Möglichkeit geboten, auch das Gegenteil einer Sache bewirken zu können, so müßte eben diese schon feststehend und sicher sein; und dann wäre doch ein Nachdenken über dieselbe unsererseits überflüssig. Ebenso wie die Überlegung erstreckt sich auch der Vorsatz (welcher einer früheren Äußerung des Nemesius zufolge alle Objekte mit jener gemeinsam hat), oder das Wahlvermögen bloß auf das *ἐπίσης ἐνδεχόμενον*. Das Wahlvermögen hat also zu entscheiden, ob es die ihm von der Überlegung aus diesem Gebiete dargebotenen Objekte mit seinem Begehren umfassen will oder nicht.

ὁπότερον ἔτυχεν· ... ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ ἐπίσης. . . . Τὸ δὲ περιπατεῖν καὶ μὴ καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὧν ἑκάτερον ἐπὶ τῇ ἀνθρωπίνῃ ὁρμῇ ὑποτέτακται, ὃ δὴ ἐφ' ἡμῖν καὶ κατὰ προαίρεσιν λέγεται (d. i. das *ἐπίσης ἐνδεχόμενον*).

Wir sehen, daß Nemesius diese plutarchischen Gedanken in knapperer Form, manchmal ganz wörtlich, wiedergiebt.

Uns kommt diese Scheidung des Möglichen in Notwendiges und *ἐνδεχόμενον* etwas seltsam vor. Indes muß man die Definition des Möglichen bei Nemesius, von welcher aus diese Teilung stattfindet, im Auge behalten: *δυνατὸν δὲ τὸ κατὰ δύναμιν πεφυκὸς γίνεσθαι.* So verstanden auch Theophrast und Eudemus unter dem Möglichen alles das, was stattfinden kann, gaben die Bestimmung, daß es zugleich auch müsse nicht stattfinden können, auf und rechneten das Notwendige (ganz wie Nemes.) mit zu dem Möglichen (s. Zeller III[4], S. 223, 3). Vgl. noch Alex. Aphr. a. a. O. c. 10. S. 30: *δυνατὸν εἶναι γενέσθαι τοῦτο, ὃ ὑπ' οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι, κἂν μὴ γένηται,* und c. 9 S. 28: *λέγω δὲ ἀναγκαῖον . . . ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων ὑπό τινων, ὧν τὰ ἀντικείμενα ἀδύνατον εἴη γενέσθαι.*

[1]) Aristot. Anal. pr. I, 13. 32 b 4: *τὸ ἐνδέχεσθαι κατὰ δύο λέγεται τρόπους, ἕνα μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεσθαι . . ., οἷον τὸ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον.*

B. Die Willensfreiheit.

Schon im Vorhergehenden hat Nemesius uns vielfach erkennen lassen, daß er für die Willensfreiheit einzutreten gesonnen ist. Er stellt, wie wir gesehen haben, den Menschen als das Prinzip seiner aus Motiven des Zornes oder der Begierde entsprungenen Thaten hin. Besonders oft flicht er das Moment des Lobes und des Tadels, welche wir gewissen (freien) Thaten angedeihen lassen, in seine Darlegung ein. Das Wahlvermögen möchte er dem Menschen allein als eine über die den Tieren und ihren Thaten eigentümliche Freiwilligkeit erhabene Kraft reserviert wissen. Uns allein stattet er mit der Gabe der Überlegung über die zu einem gewissen Ziele nötigen Mittel aus. Uns allein rüstet er mit der Fähigkeit aus, das von der Überlegung vorher Festgelegte zum Gegenstande unseres Verlangens zu machen. In all diesen schon im Vorhergehenden geäußerten Ansichten ist der Gedanke, daß der Wille des Menschen frei ist, mehr oder weniger klar ausgesprochen. Durch seine bisherige Auseinandersetzung über die Freiwilligkeit und den Vorsatz hat sich unser Philosoph gleichsam den Boden, den Kampfplatz geebnet. Nun stellt er sich ganz offen in den Dienst der menschlichen Willensfreiheit, um mit offenem Visier allen ihren Gegnern auf der so geebneten Arena entgegenzutreten. Sehr scharf und sehr angelegentlich kämpft er namentlich gegen die Anhänger des Fatums, durch welches unser freier Wille, in die Banden der Notwendigkeit geschmiedet, unter das Joch des Zwanges gebeugt werde. Nemesius macht besonders geltend, daß, wenn das Fatum das Prinzip aller unserer Thaten sein sollte, die Gesetze sinnlos wären, die Gerichte unbegründeter- und ungerechterweise unschuldige, für ihre Thaten unverantwortliche Menschen bestrafen würden, Lob und Tadel unvernünftig, das Gebet nutzlos wäre. Der Begriff des Fatums enthalte in sich eine offenbare Blasphemie gegen Gott. Gott könne doch nicht selbst jemand zum Mörder bestimmen, könne und dürfe doch sich selbst nicht seine Hände gleichsam binden lassen, sei es durch Naturnotwendigkeit, sei es durch irgend ein festes, ehernes, unabänderliches Gesetz, das Gesetz des Fatums!

Den Anhängern des Fatums gegenüber betont der christliche Bischof, daß manche Thaten in unserer Gewalt sind, daß uns Freiheit gegeben ist, unter denselben Umständen einen und denselben Gegenstand zu begehren, nach ihm zu streben oder es auch zu unterlassen (S. 293 = 139). Das ist der Standpunkt des Indeterminismus. S. 312 = 149 ff. unternimmt es Nemesius, in mehr positiver Weise die Existenz eines freien Willens in uns darzuthun, seinen indeterministischen Standpunkt in dieser Frage näher zu begründen.

Auch die Gegner der Willensfreiheit müssen (meint er) zugeben, daß alle Ereignisse Gott oder die Notwendigkeit, Fatum oder Natur, Zufall oder blinde Willkür zur Ursache haben[1]). Das Wirken Gottes nun zeigt sich in der Vorsehung, geht also auf die Erhaltung der Substanz. Die Notwendigkeit erstreckt sich auf dasjenige, was immer auf dieselbe Weise verläuft. Das Fatum hat, als zur Notwendigkeit gehörig, darüber zu wachen, daß alles, was in seinen Bereich fällt, mit Notwendigkeit geschieht. Die Natur wacht über das Werden, Wachsen und Vergehen, über Tiere und Pflanzen. Dem Zufall gehört das Seltene und Unerwartete an. Er besteht ja in dem Zusammentreffen zweier dem Wahlvermögen entspringender Ursachen, welche eine nicht erwartete Wirkung hervorbringen. Auf blinde Willkür (*αὐτόματον*)[2]) muß man alle ohne Beihilfe von Natur

---

[1]) Vgl. Plut. plac. philos. I, 29: *Ἀναξαγόρας καὶ οἱ Στωικοὶ ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* (sc. *φασὶ τύχην*)· *ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἱμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον.* Dasselbe bei Stob. Ecl. I, 7, 218 (Aët. Plac.).

[2]) So z. B. sei es ein Zufall, wenn ein Mann beim Anlegen eines Grabens einen Schatz findet. Der Mann habe nicht gegraben, um einen Schatz zu finden, sondern nur um einen Graben auszuwerfen Auch derjenige, welcher den Schatz dort aufbewahrt hat, hat es nicht zu dem Zwecke gethan, daß jener Mann ihn finden sollte, sondern um den Schatz nach Belieben heben zu können. Es sei aber durch Zufall anders gekommen, als wie beide es sich gedacht hätten. Fülleborn, „Beiträge zur Gesch. der Philos.“, Jena. 1798. Bd. I, S. 86 giebt die Wendung *δύο αἰτίων, ἀπὸ τῆς προαιρέσεως τὴν ἀρχὴν ἐχόντων* mit „zweier willkürlicher (!) Ursachen“ wieder. Die Wiedergabe der Wendung „*ἀπὸ τῆς προαιρέσεως*“ ist unzutreffend. Das zeigt auch obiges Beispiel, worin das Zusammentreffen zweier aus freien Willensentschlüssen hervorgegangener Ursachen eine Rolle spielt. Vgl. Alex. Aphr. de fato c. 8 S. 22: *Ὅταν γὰρ ἄλλου τινὸς χάριν γινομένῳ τινὶ μὴ τοῦτο*

und Kunst zu Stande gekommenen Produkte lebloser und vernunftloser Dinge zurückführen.

Unter keinen nun von all diesen Faktoren lasse sich das Thun des Menschen unterbringen. Gott kann man doch geziemenderweise unsere manchmal bösen Thaten nicht zuschreiben. Auch auf die Notwendigkeit kann man die menschlichen Handlungen nicht zurückführen, weil diese sich nicht immer gleich bleiben, ebensowenig auf das Fatum. Ebenso geht es nicht an, die menschlichen Thaten in das Reich der Natur zu verweisen, da diese nur mit dem Entstehen und Vergehen von Tier und Pflanzen zu thun hat, oder dieselben gar als Werke des Zufalls oder blinder Willkür hinzustellen. Unsere Thaten sind weder selten noch unerwartet, noch auch Produkte vernunftloser Tiere oder lebloser Dinge. Nur der eine Weg bleibt offen, in dem Menschen selbst die Ursache und das Prinzip seines Wirkens zu sehen, dem Menschen die Macht freier Selbstbestimmung (*αὐτεξούσιον*) zuzuerkennen. Wenn wir nicht Herr unserer Handlungen sein sollten, wozu hätten wir denn sonst als unsere beste und kost-

---

ἀπαντήσῃ, οὗ χάριν ἐγένετο, ἄλλο δέ, ὃ τὴν ἀρχὴν μηδὲ ἠλπίζετο, τοῦτο ἀπὸ τύχης λέγεται γεγονέναι· . . . Θησαυρόν τε γάρ φασιν ἀπὸ τύχης εὑρηκέναι τινά, ἂν ἄλλου χάριν ὀρύσσων τίς τινος, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν, θησαυρῷ περιπέσῃ. . . . Ὧι δὲ μηδὲν τῆς εὑρέσεως τοῦ θησαυροῦ ἔμελε, ποιοῦντι δὲ ἄλλου τινὸς χάριν ἡ εὕρεσις ἀπήντησεν, ὡς τέλος ἐκείνου, τοῦτον ἀπὸ τύχης τὸν θησαυρὸν εὑρηκέναι πάντες λέγουσιν. Vgl. Aristot. Phys. II, 5. 197 b 1: *ἡ μὲν γὰρ τύχη . . . ἐστὶν ὅσοις . . . ὅλως πρᾶξις* (sc. *ἂν ὑπάρξειεν*). 5. *ὥστε ὁπόσοις μὴ ἐνδέχεται πρᾶξαι, οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης τι ποιῆσαι. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε ἄψυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης, ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν.* 13: *τὸ δ᾽ αὐτόματον καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ πολλοῖς τῶν ἀψύχων* (sc. *ὑπάρξει*). 18 ff. Vgl. Plut. plac. philos. I, 29: *Πλάτων αἰτίαν ἐν προαιρετικοῖς κατὰ συμβεβηκὸς καὶ παρακολούθημα* (sc. *τὴν τύχην*). Stob. Ecl. I, 6. 204 läßt im Sinne des Aristoteles *τὴν τύχην τῶν λογικῶν, τὸ δ᾽ αὐτόματον καὶ τῶν λογικῶν καὶ τῶν ἀλόγων καὶ ἀψύχων* sein, jene *προαιρέτως*, dieses *ἀπροαιρέτως συμβαίνειν*. S. auch Plut. de fato c. 7. S. 572: *Τὸ μέντοι κατὰ συμβεβηκός, ὅταν μὴ μόνον ἐν τοῖς ἕνεκά του γίγνηται, ἀλλὰ καὶ ἐν οἷς προαίρεσις, τότε δὴ καὶ τὸ ἀπὸ τύχης προσαγορεύεται. οἷον τὸ εὑρεῖν χρυσίον σκάπτοντα ἵνα φυτεύσῃ. . . . Κατὰ δὲ τοὺς ἀπὸ Πλάτωνος . . . ἀφώρισται ἡ τύχη, αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς τῶν ἕνεκά του ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν.* Und weiter unten: *Διὸ καὶ τὸ μὲν αὐτόματον, κοινὸν ἐμψύχων τε καὶ ἀψύχων· ἡ δὲ τύχη ἴδιον ἀνθρώπου, ἤδη πράττειν δυναμένου.*

barste Gabe die Überlegung erhalten,[1]) welche ja sich einzig und allein mit unserer praktischen Thätigkeit beschäftigt?

An dieser Stelle nun sucht Nemesius den Nachweis dafür zu führen, daß wir die Freiheit besitzen, Gutes oder Böses zu thun. Unter Berufung auf einen (übrigens anscheinend ungenau citierten) Ausspruch des Aristoteles wird zur Begründung dieses Satzes darauf hingewiesen, daß wir die in unserer Gewalt stehenden Funktionen (*ἐνέργειαι*) auch praktisch zu bethätigen imstande sind. Nun sind die Tugendfunktionen in unserer Gewalt, also auch das Üben der Tugenden, da diese jenen zum Maßstab und zur Richtschnur dienen.

An dieses Argument schließt sich ein zweites, welches von jenem, wie Nemesius hervorhebt, nur der Form nach verschieden sein soll. Bei uns steht (das müssen, meint er, alle zugeben) das Denken auf etwas und das Sichüben. Übung erzeugt aber in uns dauernde Zustände (*ἕξεις*); Gewohnheit sei ja eine (durch Übung) erworbene Natur. Ist nun dies Sichüben in unserer Macht, so auch der daraus hervorgehende dauernde Zustand sowie die aus diesem entspringenden und ebendeshalb ihm entsprechenden Handlungen. Je nachdem man sich also die dauernde Beschaffenheit der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit angeeignet hat, wird man gerecht oder ungerecht handeln. Es muß demnach in unserer Hand liegen, gut oder schlecht zu sein.[3])

---

[1]) Denselben Grund macht Alex. Aphrod. XI, S. 34 f. gegen die Fatalisten geltend, welche bekanntlich alle menschlichen Handlungen dem blinden Zwange des Fatums unterordnen wollen.

[2]) Gemeint ist wahrscheinlich Aristot. Eth. Nic. II, 1. 1103 a 32:

Nemes. S. 315 = 150:	Aristot.:
ἃ γὰρ ποιοῦντες μανθάνομεν, ταῦτα μαθόντες ποιοῦμεν· κρατεῖν γὰρ ἡδονῶν μανθάνοντες, σώφρονες γινόμεθα· καὶ γενόμενοι σώφρονες, κρατοῦμεν ἡδονῶν.	*ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν· . . . . οὕτω δὲ καὶ τὰ δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες.*

Das Citat ist, wie leicht ersichtlich, ungenau und nicht ganz korrekt wiedergegeben.

[3]) Ähnlichen Gedanken begegnen wir oft bei Aristoteles. Er nennt die ethische Tugend eine *ἕξις* (Zeller III[3], S. 624 ff.). Eth. Nic. VI, 2. 1139 a 22 wird die ethische Tugend „*ἕξις προαιρετική*" genannt. II, 1. 1103 a 17: *ἡ δ' ἠθικὴ* (sc. *ἀρετὴ*) *ἐξ ἔθους περιγίνεται. . . . Οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· . . . οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται*

Ein treffender Beweis für die Willensfreiheit des Menschen seien auch die Ermahnungen und Ermunterungen, welche uns vielfach zu Teil werden. Sie können sich doch nur auf etwas in unsere Gewalt Gegebenes beziehen, haben nur unter der Annahme der Freiheit unseres Wollens einen Sinn. Es würde niemandem einfallen, uns zum Nichthungern oder zum Nichtdürsten zu ermahnen; denn das ist etwas, dessen Ausführung außerhalb des Bereiches unserer Macht liegt.

Zum Schluß macht Nemesius noch geltend, daß die Gesetze recht nutzlos und überflüssig wären, wenn nichts in unserer Gewalt stände. [1]) Die allgemeine historische Erscheinung einer Ge-

---

αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. b 21: καὶ ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις. II, 4. 1106 a 9: καὶ ἔτι δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει· . . . εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι. III, 8. 1114 b 26: Κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν . . ., ὅτι μεσότητές εἰσιν, καὶ ὅτι ἕξεις, ὑφ᾽ ὧν τε γίνονται, . . . καὶ ὅτι ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ ἑκούσιοι. . . . Οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, . . . τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς. a 2: ἀλλ᾽ ὅτι ἐφ᾽ ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτω χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἑκούσιοι (sc. ἀρεταί). 7. 1114 a 4: ἀλλὰ τοῦ τοιούτους γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι, ζῶντες ἀνειμένως, καὶ τοῦ ἀδίκους ἢ ἀκολάστους εἶναι, οἱ μὲν κακουργοῦντες, οἱ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες· αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν μελετώντων πρὸς ἡντινοῦν ἀγωνίαν ἢ πρᾶξιν· διατελοῦσι γὰρ ἐνεργοῦντες. τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου. a 16 ff. b. 1: εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεως ἐστί πως αἴτιος . . . und Arist. schließt dieses Cap. mit der Bemerkung: ἑκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν . . .), καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι ἂν εἶεν· ὁμοίως γάρ. Über das ἔθος vgl. Probl. IV, 879 b 36: καὶ μᾶλλον τὸ ἔθος ὥσπερ φύσις γίνεται. de mem. 2. 452 a 28: ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος u. a. Stellen. — Die Übersetzung Fülleborn's a. a. O. S. 89 des μελέτη mit „Gedanken“ scheint uns nicht richtig zu sein. Μελέτη bedeutet „Denken auf etwas“, auch „Übung“, aber nicht: „Gedanke“. Zum mindesten ist die Fülleborn'sche Übersetzung mißverständlich; die beiden Ausdrücke „Gedanke“ und „Denken auf etwas“ sind doch nicht identisch!

[1]) Vgl. Arist. Eth. Nic. III, 7. 1113 b 21: τούτοις (daß nämlich Tugend und Böses ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστὶ) δ᾽ ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ᾽ ἑκάστων καὶ ὑπ᾽ αὐτῶν τῶν νομοθετῶν· κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τὰς δρῶντας μοχθηρά . . ., τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς προτρέψοντες, τοὺς δὲ κωλύσσοντες. καίτοι ὅσα μήτ᾽ ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστὶ μήθ᾽

setzgebung bei allen Völkern läßt sich nur durch die Annahme einer dem Menschen von Natur aus eingepflanzten Erkenntnis, daß gewisse Handlungen auszuführen bei uns steht, erklären. Wie käme denn ein Volk dazu, Gesetze vorzuschreiben, wenn es nicht überzeugt wäre, sie beobachten zu können?

An diesen historischen Beweis schließt sich dann die kurze Bemerkung, daß alles, was gegen das Fatum (wir haben diese Momente oben in Kürze berührt), zugleich für die Freiheit des menschlichen Willens spreche.

Welches sind nun die Gegenstände unserer freien Selbstbestimmung? Es sind dies, ganz allgemein gesagt, alle von uns freiwillig vollbrachten Handlungen. Das erhellt daraus genügend, daß wir diesen Thaten das Prädikat der Freiwilligkeit beilegen. Alles, worauf Lob und Tadel, Gesetze und Ermahnungen sich beziehen, besonders alles Psychische, das, worauf sich unsere Überlegung richtet, liegt in dem Gebiete unseres Könnens, unserer Macht. Objekt unserer Überlegung ist aber, wie schon oben erwähnt, das *ἐπίσης ἐνδεχόμενον.* [1])

ἑκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν, ὡς οὐδὲν πρὸ ἔργον ὂν τὸ πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ἀλγεῖν ἢ πεινῆν ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων· οὐδὲν γὰρ ἧττον πεισόμεθα αὐτά. Auch Lob und Tadel, welche unseren Handlungen zuteil werden, sollen, wie Nemesius oben flüchtig erwähnt hat, die Freiheit unseres Willens bezeugen. Vgl. hiezu Orig. de princ. I, 5. 1: Est ergo omnis creatura rationabilis laudis et culpae capax; laudis, si secundum rationem quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae si rationem recti tenoremque declinet: propter quod recte etiam poenis et suppliciis subiacet.

[1]) Aristot. a. a. O. 1113 b 3: *Ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἑκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί.* Eth. Eudem. II, 6 1223 a 4: *ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεσθαι καὶ γίνεσθαι καὶ μή, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἔστι γίνεσθαι καὶ μή, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων οὗτός ἐστιν. καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ.* Aus dem Lob und Tadel, den Tugend und Bosheit sich zuziehen, wird dann geschlossen, daß *ἀρετὴ* und *κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεως.* Vgl. noch Alex. Aphr. c. 12 p. 42, welcher ähnliche Gedanken, wie Nem. in seiner bisherigen Darlegung, in seinen quaest. nat. et mor. l. IV. ed. Sp. (Monach. 1842) p. 308) entwickelt, z. B. *ὄντων δὲ τῶν κατὰ προαίρεσιν γινομένων ἑκουσίων τε καὶ ἐφ' ἡμῖν, κειμένου δὲ καὶ τοῦ τὰς ἕξεις*

Der Verstand trifft die Auswahl. Er ist somit nach der Ansicht des Philosophen das Prinzip unseres freien Handelns. An einer anderen Stelle (S. 325 = 156) bezeichnet er näherhin die praktische Vernunft (*λόγος* oder *φρόνησις, τὸ πρακτικόν*) als die überlegende Kraft, welche dem Praktischen das richtige Maß (*ὀρθὸς λόγος*) als feste Grenze setzt.[1]) Die praktische Vernunft sei das Prinzip all unserer freien Thaten. Sie verfügt über das *ἐπίσης ἐνδεχόμενον* als ihr Eigentum, sie bestimmt über das alles, was in unser Belieben gestellt ist, z. B. ob wir uns bewegen oder nicht bewegen, ob wir streben und nach dem Nichtnotwendigen begehren oder es nicht thun, ob wir geben oder nicht geben, uns freuen oder nicht freuen, ob wir überhaupt Gutes und Böses thun oder nicht thun sollen. Auch die Kunstfertigkeiten seien in unserer Gewalt. Auch sie müßten ja zu den *ἐπίσης ἐνδεχόμενα* gezählt werden. Sie haben nämlich die Erzeugung von Dingen zum Zweck, welche sein und nicht sein können, zufällig sind, von Dingen, deren Ursprung in dem Schaffenden selbst, nicht in dem Produkte desselben zu suchen ist. Unsichtbares und aus Notwendigkeit Hervorgehendes entstehe ja ebensowenig durch Kunstfertigkeit, wie dasjenige, was zwar zufällig ist, aber in sich seine wirkende Ursache besitzt (wie

---

τὰς περὶ τὰ πρακτὰ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τῶν περὶ αὐτὰ γίνεσθαι κατὰ προαίρεσιν ἐνεργουμένων εἴη ἂν διὰ τούτων κείμενον καὶ τὸ τὰς ἕξεις τὰς περὶ τὰ πρακτὰ ἑκουσίους τε εἶναι καὶ ἐφ᾽ ἡμῖν. ὡς γὰρ τὰς κατὰ τέχνας ἕξεις ἐκ τῶν κατ᾽ αὐτὰς ἐνεργειῶν κτώμεθα, οὕτω δὲ καὶ τὰς κατὰ τὰς ἀρετὰς ἕξεις κτώμεθα· ἐθιζόμενοι γὰρ τὰ καλὰ πράττειν ἐν ἕξει γινόμεθα τοῦ πράττειν αὐτά. . . . Εἰ δὲ ἡ τῶν ἀρετῶν (sc. *κτῆσις ἐπ᾽ ἀνθρώποις*), *δῆλον ὡς καὶ ἡ τῶν κακιῶν, εἴ γε διὰ μὲν τῶν ἀντικειμένων ἐθῶν αἱ κακίαι ταῖς ἀρεταῖς συνίστανται, οἷς δὲ τὰ ἀντικείμενα, ἐπ᾽ αὐτοῖς [ἐπ᾽] ἐκείνοις καὶ τὰ οἷς ἐκεῖνα ἀντίκειται.* p. 310: *ἡ δὲ ἀρετὴ οὐκ αὐτὴ φύσει, ἀλλ᾽ ἡ μὲν τοῦ δέξασθαι δύναμις αὐτὴν φύσει, αὐτὴ δὲ οὐ φύσει.* Ähnliche Gedanken äußert Nem. oben (s. bes. S. 153).

[1]) Nach Aristoteles soll uns die praktische Vernunft behilflich sein, den richtigen Maßstab (*ὀρθὸς λόγος*) für unsere Handlungen zu finden (s. Zeller III[3], S. 633). Eth. Nic. VI, 1. 1138 spricht er wiederholt von diesem *λόγος*, besonders auch mit Bezug auf die *ἕξεις ψυχῆς*. Der *φρόνησις* und des *νοῦς πρακτικός* geschieht auch sonst noch bei Aristoteles Erwähnung, z. B. Eth. Nic. VI, 5, 7, 8 und 12. Über *σοφία* und *φρόνησις* s. auch Plut. virt. mor. c. 5. S. 443 und Stob. Ecl. II, 6. 316, über den *ὀρθὸς λόγος* Alex. Aphr. S. 288 f., 294 f

z. B. bei Tieren und Pflanzen, bei denen alles von Natur aus, nicht *τέχνῃ* vor sich geht) [1]. Der Urheber der Kunstfertigkeiten befindet sich außerhalb derselben, nicht in ihnen selbst oder in ihrem Produkt. Wer nun anders sollte und könnte diese Wirkursache sein, als der schaffende Meister, in dessen Hand das Schaffen und Wirken gelegt ist, welcher somit doch nur allein das Prinzip der betreffenden Handlungen sein kann?

Nemesius faßt dann seine Lehre dahin zusammen, daß alle psychischen und vernünftigen Handlungen, Kunstthätigkeiten und Tugenden in den Bereich unserer Willensfreiheit fallen.

Daß der Mensch insbesondere die Freiheit und Macht

---

[1] Vgl. Arist. a. a. O. 4. 1140 a 10: *ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι, ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἡ τέχνη ἐστίν οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὑτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν.* — Auf eins möchten wir noch aufmerksam machen. Die *βουλή* soll sich nach der Lehre des Nemes. nur auf die *ἐπίσης ἐνδεχόμενα* erstrecken. Hier nun zählt er die *τέχναι* ausdrücklich zu den *ἐπίσης ἐνδεχόμενα*, somit wären sie als solche der *βουλή* unterzuordnen! Wie stimmt aber damit, was Nem. S. 286 = 135 sagt: *οὐδὲ γὰρ περὶ τῶν κατὰ . . . τέχνην ἔργων ἢ πράξεων ἡ βουλή.* Wie soll man diesen Widerspruch lösen? Man könnte vielleicht sagen, Nem. habe hier bloß die sog. *τέχναι στοχαστικαί* zu den *ἐπίσης ἐνδεχόμενα* zählen wollen, welche er ja dort (in dem eben citirten Satz S. 286 = 135) ausnahmsweise ausdrücklich der *βουλή* unterwirft. Aber Nem. spricht hier doch ganz allgemein von *αἱ τέχναι* und begründet seine hier aufgestellte Behauptung mit *πᾶσα γὰρ τέχνη* (jede Kunstthätigkeit) *περὶ γένεσίν ἐστι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* In dieser Begründung liegt auch die Erklärung des scheinbaren Widerspruches. Darin ist gesagt, daß überhaupt alle *τέχναι περὶ γένεσιν* zu den *ἐπίσης ἐνδεχόμενα* gerechnet werden müssen, d. h. es sind Dinge, die ebensogut sein und nicht sein (*περὶ γένεσιν ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι*), die ebensogut ausgeübt als auch nicht ausgeübt werden können. Insofern stehen sie alle unter der Herrschft der Überlegung, wir müssen überlegen, ob wir diese oder jene *τέχνη* in Angriff nehmen sollen oder nicht. Sie entziehen sich aber alle (mit Ausnahme der hierin eine Sonderstellung einnehmenden *στοχαστικαί*) dieser Herrschaft, sobald es sich darum handelt, wie die Kunstthätigkeit zu handhaben, zu vollführen ist. Für letzteres sind eben bei den meisten *τέχναι* bestimmte Normen und Regeln da, so daß es keiner besonderen Überlegung bedarf, um festzustellen, wie etwas *κατὰ τέχνην* ins Werk zu setzen, zu vollenden sei. — Übrigens zeigt die Stelle auf S. 156 (Objekte der *τέχναι*) eine auffallende Ähnlichkeit mit der eben citierten aristotelischen.

hat, gut oder böse zu sein, das hat der Philosoph schon oben zu erläutern gesucht. Er thut dies ganz kurz noch bei einer anderen Gelegenheit, und greift damit schon in das spezielle Gebiet der Ethik hinüber. Er legt hier darauf den Hauptnachdruck, daß nicht Gott Schuld sei an unserer Schlechtigkeit, weil er uns das Wahlvermögen (gleichsam als ein zweischneidiges Schwert, das sich zur Ausübung der Tugend wie Bosheit eigne) in die Hand gegeben habe, daß im Gegenteil wir selbst die volle Verantwortlichkeit für unsere bösen Thaten tragen müßten. Nicht von Natur aus sei der Mensch böse, sondern aus eigener freier Wahl. Unsere Bosheit hat ihren Grund nicht in den Kräften, welche wir aus Gottes Hand empfangen, sondern in den dauernden Zuständen, in welche wir selbst unsere Seele versetzt haben. Dadurch unterscheidet sich ja eben das Vermögen von der dauernden Beschaffenheit, daß jenes allen von Natur aus zukommt und darum bei allen das gleiche ist, während die ἕξις der Mensch nicht aus der Hand der Natur entgegennimmt, sondern sich selbst anlernt, angewöhnt, sich selbst schafft und erwirbt; daher denn auch jeder mit anderen ἕξεις behaftet ist. Dieser Unterschied allein schon spricht dafür, daß die Verantwortung für unsere bösen Thaten nicht der Natur zugeschoben werden kann. Der Böse selbst ist schuld an seiner Bosheit; durch böse Sitten, durch eine schlechte Lebensführung hat er seine Seele dem dauernden Zustand der Schlechtigkeit als Opfer preisgegeben. — Noch ein anderer Unterschied bestehe zwischen Vermögen und ἕξις. Mit ein und demselben Wahlvermögen können wir einander entgegengesetzte Thaten vollbringen (z. B. lügen und die Wahrheit sagen, mäßig und ausschweifend sein). Anders bei den ἕξεις. Ein und derselbe Zustand kann in sich niemals Gegensätze vereinigen; einander Entgegengesetztes muß immer auch einander entgegengesetzten Zuständen angehören. So kann z. B. Mäßigkeit und Unmäßigkeit nicht ein und dieselbe ἕξις zur Unterlage und zur Quelle haben; jene stammt aus der ἕξις der Tugend, diese aus der ἕξις der Schlechtigkeit [1]). Der Grund der Bosheit befindet

---

[1]) Vgl. Arist. Eth. Nic. V, 1. 1129 a 6: *ὁρῶμεν δὴ πάντας τὴν τοιαύτην ἕξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην, ἀφ᾽ ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων*

sich somit nicht in dem Vermögen als solchem, sondern in den durch freien Entschluß, frei gewollte Thätigkeit erworbenen dauernden Zuständen (*ἕξεις*). Unsere Vorsätzlichkeit, unser freies Wollen ist die Ursache, daß wir z. B. lügen, nicht unsere Seelenkräfte; es steht uns eben frei, die Wahrheit zu sagen. Die Schlechtigkeit ist nicht eine *δύναμις*, sondern eine *ἕξις* [1]). Darum ist nicht der Geber des Vermögens für unsere bösen Thaten verantwortlich zu machen, sondern die *ἕξις* der Bosheit, in welche wir unsere Seele aus uns, durch uns und um unser selbst willen versetzt haben. Wir waren ebensogut in der Lage, durch sittliche Übung uns mit der *ἕξις* der Tugend zu schmücken.

Nemesius versucht es auch mit einer allerdings nur sehr kurzen Polemik gegen alle Gegner der menschlichen Willensfreiheit (gegen die Fatalisten hat er bereits oben sehr eingehend polemisiert), von welcher sie, oder wenigstens recht viele von ihnen, einen falschen Begriff hätten. In dem Vorurteil befangen, daß eine jede That, jeder Erwerb und Zufall in das Gebiet der freien Selbstbestimmung verlegt werden soll, leugnen sie jegliche Freiheit des Willens. Andere folgern aus der Schriftstelle: „Nicht beim Menschen sind seine Wege“ die Vergeblichkeit und Nutzlosigkeit menschlichen Sinnens und Trachten. Es stehe ja (das soll dieses Citat beweisen) doch nicht beim Menschen, seine eigenen Wege zu wandeln, seine Gedanken und Wünsche in die That umzusetzen. Sonach müsse unser Wille unfrei sein. Nemesius zeiht seine Gegner einer vollständig irrigen Auffassung des *αὐτεξούσιον*. Unserer Macht entziehen sich allerdings die soge-

---

εἰσὶ καὶ ἀφ᾽ ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον περὶ ἀδικίας, ἀφ᾽ ἧς ἀδικοῦσι καὶ βούλονται τὰ ἄδικα. . . . Δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι, ἕξις δ᾽ ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγιείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον. Origenes de princ III, 1. 3: Die Tugend ist in unserer Hand, denn *οὕτως ἢ ἐναντίως χρήσασθαι τῶν ἔξωθεν, ἔργον ἐστὶν ἡμέτερον.* Vgl. Alex. Aphr. l. I, p. 65, l. II. p. 110 (über die *δυνάμεις*); l. IV. p. 304: *τῆς δὲ ἕξεως . . . αὐτοῖς ἐσμεν συναίτιοι.* p. 308 (s. S. 155, 1).

[1]) Vgl. Arist. Phys. VII, 3. 246 a 11: *αἱ μὲν ἀρεταὶ αἱ δὲ κακίαι τῶν ἕξεων.* Origenes a. a. O. III, 1. 19: *τὸ μὲν ἐνεργεῖν, ᾗ ζῷά ἐσμεν, εἰλήφαμεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ θέλειν ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ· ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἢ ἐναντία χρώμεθα, ὁμοίως δὲ καὶ τῷ ἐνεργεῖν.*

nannten organischen oder Glücksgüter, wie Reichtum, Armut, Gesundheit, körperliche Kraft, Herrschaft, außerdem auch die Ereignisse, deren Ausgang von der Vorsehung abhängt. Wohl aber können wir uns selbst bestimmen zu guten oder zu bösen Handlungen. In unserer Gewalt ist es, Vorsätze zu fassen, Bewegungen auszuführen, überhaupt alles ins Werk zu setzen, wovon wir ebenso leicht auch das Gegenteil verwirklichen können; jeder dieser Handlungen gehe ja ein Vorsatz voraus. Daß aber auch dieser, nicht bloß die Handlung, frei ist, erhellt daraus, daß mitunter auch jener schon straffällig sein kann. Heißt es doch in der hl. Schrift: „Wer auf ein Weib geschaut, um es zu begehren, hat schon einen Ehebruch begangen in seinem Herzen,“ [1]) und Job opferte Gott auch für die Gedankensünden seiner Söhne. Der Vorsatz ist Prinzip und Quelle der Tugend wie auch der Sünde [2]). Die Ausführung des Vorsatzes, die That selbst ist allerdings nicht immer in unsere Hand gegeben, und wird von der Vorsehung bald zugelassen, bald verhindert. Zwei Faktoren, unserem freien Willen und der Vorsehung, müssen sich sonach alle Ereignisse anpassen. Wäre nur einer von den beiden für diese maßgebend, so wäre damit der andere aufgehoben, was nicht angeht. So komme es denn, daß jedes Ereignis gleichsam eine Mischung aus jenen beiden Faktoren darstellt, daß der Ausgang der Angelegenheiten bald der Vorsehung oder unserem Willen, bald beiden entsprechend sich gestaltet.

Nemesius stellt, wie wir sehen, unseren Willen als eine selbständige, bis zu einem gewissen Grade von der Vorsehung unabhängige Kraft hin. Auch der freie Wille komme bei vielen Dingen in Betracht, wenn auch das Ende einer Sache nicht immer von uns allein abhänge. Mit starker Hand greift die Vorsehung in das Gebiet unserer Willensentschlüsse, sobald es sich darum handelt, diesen die That folgen zu lassen, hinein, damit

---

[1]) Dieselbe Stelle citiert auch Origenes III, 1. 6 zum Beweise für die Willensfreiheit.

[2]) S. 318 = 152 war der *νοῦς* (S. 325 der *νοῦς πρακτικός*) als *ἀρχὴ πράξεως* von N. angegeben, hier die *προαίρεσις*. Letztere Angabe ist ohne Zweifel genauer, denn während ersterer nur ein bloßes *βουλευτικόν* ist, enthält letztere (die *προαίρεσις*) in sich außerdem noch das Moment des Begehrens.

alles seinen geregelten Gang gehe. Indes wird dadurch unsere freie Wahl nicht beeinträchtigt, noch viel weniger vollständig aufgehoben. Zwar beeinflussen uns ungünstige Verhältnisse sehr stark nach einer Richtung hin; ungleichmäßige Mischungen des Leibes machen den Menschen zum Bösen geneigt, Armut oder Reichtum erschweren uns das Wandeln auf dem Weg des Guten. Aber der Mensch besitzt in seinem freien Willen eine starke Waffe, womit er seine Seele vor all dieser Ungunst äußerer Verhältnisse schützen und schirmen und im Kampfe mit den Begierden und Leidenschaften unseres Herzens siegreich vorgehen kann. Uns wohnt die Kraft inne, der innormalen Leibesmischung zu widerstehen, sie im Gegenteil zu einer normalen umzugestalten und uns dienstbar zu machen. Nicht die Macht der äußeren Umstände ist die Ursache der Schlechtigkeit des Menschen. Dieser soll und muß sich selbst die Schuld zuschreiben, wenn er das Wahlvermögen seiner Seele nicht zum Guten, sondern zum Bösen verwendet. In diese ethische Anwendung klingt das Kapitel über die Willensfreiheit als solche bei dem christlichen Bischof aus.

Zum Schluß seiner Abhandlung über die Willensfreiheit sucht er nur noch die Frage zu lösen, warum denn die Gabe der freien Selbstbestimmung uns verliehen worden ist, und giebt darauf zwei Antworten. Gott mußte uns das Recht und die Macht der freien Selbstbestimmung geben, weil er uns mit Vernunft ausgestattet hat. Mit dem Verstande Hand in Hand geht der freie Wille einher [1]). Zur Erhärtung dieses Satzes genüge

[1]) Vgl. Alex. Aphr. de fato c. 14. p. 50: *Τὸ γὰρ εἶναι λογικὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, ἢ τὸ ἀρχὴν πράξεων εἶναι. . . . Ὃ* (nämlich daß der Mensch ein *λογικόν* ist) *ἴσον ἐστὶ τῷ ἐν αὐτῷ ἀρχὴν ἔχειν τοῦ καὶ ἔχεσθαί τι καὶ μή. Καὶ τὰ αὐτὸ ἄμφω, ὥστε ὁ τοῦτο ἀναιρῶν ἀναιρεῖ τὸν ἄνθρωπον.* quaest. nat. et mor. l. III. p. 206: *Ἐπεὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστι ἐν λογικῇ συγκαταθέσει· διὰ τοῦτο γὰρ ἐν μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, ὅτι καὶ μόνος τῶν ζῴων ἄνθρωπος λογικός τέ ἐστι καὶ βουλευτικός.* Origen. de orat. 6: *Ἐὰν δὲ παρακολουθῇ τι τῇ ἰδίᾳ κινήσει, ἐπεὶ τοῦτο δι᾽ αὐτοῦ κινεῖσθαι ὠνομάσαμεν, ἀνάγκη τοῦτο εἶναι λογικόν. Οἱ τοίνυν θέλοντες μηδὲν εἶναι ἐφ᾽ ἡμῖν, ἀναγκαίως ἠλιθιώτατόν τι παραδέξονται, πρῶτον μὲν ὅτι οὐκ ἐσμεν ζῷα, δεύτερον δὲ ὅτι οὐδὲ λογικά· ἀλλ᾽ οἷον ὑπὸ ἔξωθεν κινοῦντος αὐτοὶ οὐδαμῶς κινούμενοι, ποιεῖν ὑπ᾽ ἐκείνου λεγοίμεθα, ἃ ποιεῖν νομιζόμεθα.* Über Origenes s. Schwane, Dogmengeschichte I, S. 363. — Im Anschluß hieran möchten wir etwas eingehender über den Vorwurf sprechen, welchen Bellarmin de scriptoribus eccles. ad ann. 380 unserem Philosophen

der Hinweis auf das oben über den Willen Gesagte. Es sei dort das besonders betont worden, daß wir das Vermögen der prak-

machen zu dürfen glaubt, daß nämlich dessen Werk pelagianischen Anschauungen nicht fern stehe („sapit Pelagianismum"). Worin speciell Anklänge an diese Irrlehre zu finden sind, giebt uns Bell. nicht an. Vermutlich hat er dieselben in folgenden Sätzen, auf welche Nemesius einen großen Nachdruck legt, gefunden: es steht beim Menschen, gut oder böse zu werden, der Mensch hat es in der Hand, sich die ἕξις der Tugend oder der Schlechtigkeit vermittelst der Seelenkräfte, welche er aus Gottes Hand empfangen, anzueignen. Pelagius unterschied bekanntlich ein posse (dieses haben wir von Gott, welcher uns die Kräfte des Leibes und der Seele, die Offenbarung u. a. gegeben hat), velle und agere. Das velle und agere stehen bei unserem freien Willen, durch dessen guten bezw. schlechten Gebrauch allein schon uns alles moralisch Gute zu teil wird, bezw. das Böse, die Sünde in uns hineinkommt (M. v. Wolański, die Lehre von der Willensfreiheit. Münster 1868. S. 204 f.). Auch Nemesius meint, daß wir von Gott die Kräfte zum Sündigen und zum Nichtsündigen erhalten haben, daß wir sie nach unserem Belieben verwenden und so die ἕξις der Tugend bezw. der Bosheit erwerben können.

Anscheinend besteht also kein großer Unterschied zwischen der Lehre des Nemesius und der pelagianischen Ansicht. Indes ist doch bei näherem Zusehen ein wesentlicher Unterschied leicht zu entdecken, und Bellarmin's Vorwurf muß als wenig stichhaltig zurückgewiesen werden. Nemesius will nur rein philosophisch die Existenz der Willensfreiheit begründen und beweisen! Er will gar nicht in das Gebiet der Übernatur, der Gnade hinübergreifen. Auf dem Boden der natürlichen Vernunfterkenntnis stehend, wendet er sich gegen die Gegner der Willensfreiheit. Er legt ihnen mit Vernunftgründen dar: es giebt im Menschen einen freien Willen. Der Mensch habe kraft seines freien Willens, dieser von Gott stammenden Gabe, die Macht, sich dem natürlich Guten oder dem Bösen zuzuwenden nach eigenem Ermessen Damit hat aber Nemesius keineswegs den Begriff der Übernatur hinweggeleugnet, auch nicht hinwegleugnen wollen, wie Pelagius, der alle guten Werke, auch die übernatürlich guten, den Menschen aus eigener Kraft vollführen läßt. Die nemesianische Ausführung über die Erwerbung der Tugend bewegt sich im Geleise der Philosophie, nicht der Theologie. Er spricht von der natürlichen, nicht von der übernatürlichen Tugend. Man darf in seinem rein philosophischen Werke nun und nimmer nach einer theologischen Darstellung der christlichen Ethik suchen! Darum thut man auch Unrecht, ihm pelagianische Nebengedanken unterzuschieben. Er zieht eben den Begriff der Übernatur gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung, er kann und will also diesem Begriff auch gar nicht die Existenzberechtigung absprechen, er kann und will nicht, wie Pelagius, behaupten, daß man ohne göttliche Gnade übernatürlich Gutes wirken kann, daß das übernatürlich Gute auf die gleiche Stufe mit dem natürlich Guten zu stellen sei. Muß man seine Äußerungen sonach auf das Gebiet des rein Natürlichen beschränken, so sind sie unstreitig christlich-dogmatisch richtig. Auch die christliche Dogmatik nimmt eine natürliche Tugend, eine Tugend, die der Mensch mit seinen natürlichen Kräften erreichen

tischen Vernunft, der Überlegung nur zu dem Zwecke erhalten haben, um das von der Überlegung Festgesetzte zu wählen und nach getroffener Wahl durch die That zu verwirklichen. Die praktische Vernunft nützte uns aber gar nichts, wenn wir nicht auch die Gewalt hätten, irgend eine Handlung zu vollführen. Dann könnten wir ja unsere Überlegung nicht verwerten. Sie ist für uns nur von Wert und Bedeutung, wenn wir auch die freie Selbstbestimmung haben, d. h. Prinzip von Handlungen sind. Es besteht also zwischen Vernunft und freiem Willen eine notwendige Verbindung. Wir haben einen freien Willen, weil wir eben vernunftbegabte Wesen sind. Und wollte jemand Gott daraus einen Vorwurf machen, daß er dem Menschen die Gabe der Freiheit geschenkt, und so ihm auch die Möglichkeit zu sündigen gegeben hat, so hieße das, Gott deswegen tadeln, weil er uns als Vernunftwesen erschaffen hat. Wir haben ferner von Gott die veränderlichen Kräfte der Vorsätzlichkeit (αἱ δυνάμεις αἱ προαιρετικαί) deshalb erhalten

kann, an. — Der editor Oxoniensis citiert uns außerdem aus den Kirchenschriftstellern und Kirchenvätern der vorpelagianischen Zeit viele Stellen, welche mit der nemesianischen Lehre dem Sinne nach gleichlautend sind (aus Iren., Tertull., Clem. Alexandr., Hilar., Greg. v. Nyssa, Chrysost. u. a.). Bell. selbst citiert übrigens Stellen aus dem nemes. Kap. über den Willen in seinem Werke: „de gratia et lib. arb. IV, 9." Freilich will er diese Citate dem Werke „libri de philos. 8." des Greg. v. Nyssa entnommen haben. Bekanntlich galt aber die Schrift des Nemesius lange Zeit hindurch als ebengenanntes Werk Gregor's, zu Unrecht, wie es sich im XVI. Jahrh. herausstellte. Bell. beschuldigt dort den Greg. v. Nyssa (= Nemesius) nicht des Pelagianismus, entschuldigt vielmehr dessen Lehre, „liberas hominum actiones non fieri a providentia, sed ab hominum ratione et consilio" (a. a. O. IV, 7.) — Auch Bayle dict. hist. et crit. III. scheint sich der Beschuldigung Bellarmin's angeschlossen zu haben. Er meint „qu'il (sc. Ném.) était dans les erreurs d'Origine ... touchant le franc arbitre de l'homme." Origenes äußert sich ja (s. die Citate aus Orig. S. 158, 1 u. 159, 1) in ähnlicher Weise, wie Nemesius. Vielleicht aber meint auch Bayle den Vorwurf, gegen welchen Bellarmin den hl. Gregor (= Nemesius) de gr. et lib. arb. IV, 7 (s. oben) in Schutz nimmt. Zum Schluß wollen wir nur noch hinzufügen, was Th. Raynaud, Erotem. de mal. et bon. libr. Lugd. 1653 n 239. p. 150 über den N. gemachten Vorwurf des Pelagianismus sagt: „Non enim, si ait (sc. Nem.), in nostra libertate positam esse beatudinem nostram (quod item asserebat Pelagius), censendus est eodem spiritu cum Pelagio locutus, quippe qui censeri potest non excludisse gratiam praevenientem; qua ratione varia loca S. Chrysostomi et aliorum multorum Patrum similiter locutorum purgantur ab errore."

(S. 328 = 158)[1]), weil alle vernunftbegabten Wesen (also auch wir) ihrer Natur nach veränderlich sind. Alles Gewordene, besonders aber alles, was aus der Materie hervorgeht, ist seinem Wesen nach veränderlich (*τρεπτόν*), denn die Veränderung ist die Quelle des Werdens. Ein Blick auf Pflanzen und Tiere überzeugt uns davon, daß sich durch die ganze Natur eine fortlaufende Kette von Veränderungen, von stetem Wechsel hindurchzieht. Die aus dem Stoffe als ihrem Substrat entstandenen Vernunftwesen nun seien nach zwei Seiten hin dem Wechsel unterworfen, sowohl bezüglich ihres Stoffes als auch bezüglich ihres Werdens, die körperlosen Naturen dagegen nur in letzterer Beziehung. Aus der nun folgenden kurzen Besprechung der Natur immaterieller Vernunftwesen interessiert uns hier allein die Behauptung, daß auch der Mensch, wenn er sich ganz in die Betrachtung versenkt und dem Irdischen entfremdet hat, den vollkommensten Geistern gleich, nur einer Art der Veränderung (nämlich der bezüglich seines Entstehens) unterworfen, sonst aber unverändert geblieben ist. An und für sich genommen, gehört aber der Mensch zu den in doppelter Beziehung veränderlichen Vernunftwesen. Darum eben hat uns Gott das veränderliche Wahlvermögen als Mitgift für unser ganzes Leben in die Wiege gelegt. Diese Gabe hat nun der Mensch, sowie auch ein Teil der Engel, dazu benutzt, um sich des vollkommenen und durchaus makellosen Zustands, in welchem alle Vernunftwesen aus der Schöpferhand hervorgegangen sind, zu entäußern und der Schlechtigkeit preiszugeben. Wäre der Mensch so geblieben, wie Gott ihn geschaffen, so stände er aller Bosheit ferne, die wahre Seligkeit wäre sein Anteil geworden. Die Veränderlichkeit seines Wahlvermögens ist aber nicht die Ursache des Menschenfalles, sondern nur das Werkzeug, welches der Mensch dazu mißbraucht hat, um sich von Gott abzuwenden, dem Irdischen nachzuhängen und der Sünde zu seiner Natur den Zutritt zu gewähren. Wir sehen, wie der christliche Bischof immer und immer wieder den Menschen als verantwortlich für seine bösen

[1]) Vgl. Origenes de princ. II, 9, 2: Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso quia non erant, et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt. . . . Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit.

Thaten hinstellt, dem Ungerechten gleichsam immer von neuem zuruft: „Nicht äußere Umstände, nicht die anormale Leibesmischung, und vor allem nicht Gott sind Schuld an deiner Bosheit, sondern du selbst.“

Damit erreicht die nemesianische Abhandlung über den Willen ihren Abschluß. Der Eklekticismus unseres Philosophen tritt auch hier wieder, wenn auch vielleicht weniger, wie sonst, zu Tage. Er hält sich, wie wir wohl genügend dargethan haben, vorzugsweise an Aristoteles, dessen Anschauungen wir natürlicherweise auch bei dem aristotelischen Exegeten κατ᾽ ἐξοχήν Alexander von Aphrodisias antreffen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Nemesius an manchen Stellen auch aus den Werken dieses Mannes geschöpft hat. Man könnte (wenigstens die erste Hälfte) der Auseinandersetzung über das Willensvermögen geradezu als einen kurzen Kommentar zu dem Peripatetiker betrachten. Auffallen muß es allerdings, daß Nemesius, mit Ausnahme eines kurzen Citats, nirgends Aristoteles als seine Quelle angiebt. Das fällt um so mehr auf, als er ihn doch sonst überall da, wo er ihm entgegentritt und ihn bekämpft, ausdrücklich zu nennen pflegt. Vielleicht mußte Nemesius dem Geiste der damaligen Zeit in etwa Rechnung tragen; als christlicher Bischof durfte er für die damals in orthodoxen Kreisen so verpönte aristotelische Philosophie nicht allzu offen eintreten. Man führte ja gerade auf diese Philosophie die arianischen und besonders eunomianischen Irrlehren, welche der Kirche so tiefe und schwere Wunden geschlagen, zurück, hielt Arius und Eunomius für Aristoteliker. Zur platonischen Philosophie neigte man mehr hin, ja, man hob sie auf den Thron als eine dem christlichen Geiste näher stehende und mehr entsprechende. So sehen wir ja auch, wie unser Philosoph oft, namentlich bei der Wesensbestimmung der Seele, auf die Seite Plato's und dessen Schüler tritt, zu dieser Richtung sich ohne Scheu bekennt.

In den Kapiteln über den Willen wird indes das platonische bezw. neuplatonische Element durch die Übermacht aristotelischer Anschauungen mehr in den Hintergrund gedrängt, ohne jedoch ganz zu verschwinden. An einer Stelle zieht ja Nemesius den Neuplatoniker Plutarch (s. S. 147 f.) zu Rate. Und Siebeck, I, 2. S. 401 sagt über die nemesianische

Lehre: „Diesen aristotelischen Auffassungen wird nun aber die christlich-platonische von der Freiheit als Willkür (αὐτεξούσιον) im Sinne des Indeterminismus ausdrücklich angefügt.“ Man könnte vielleicht auch in der starken Betonung der Willensfreiheit ein neuplatonisches Element erblicken! Eine der wichtigsten Wahrheiten der ganzen platonischen Schule ist die Lehre, daß der Wille frei ist. Diese Thatsache ist nach Plotin, der ein besonders eifriger Vertreter dieses Satzes ist, in unserem Wesen „so unmittelbar begründet . . . . ., daß er geradezu behauptet, ohne den freien Willen wären wir keine Menschen, keine selbständigen und selbstthätigen Subjekte“ (Zeller V³, S. 586); trotzdem soll das Böse unfreiwillig sein. Plotin ging auch nach einer anderen Seite hin so weit, daß er die Freiheit nur in der reinen, gar nicht auf's Handeln gerichteten Vernunftthätigkeit ihren Sitz (Zeller a. a. O.) haben ließ. So weit wollte und konnte der christliche Bischof Nemesius nicht gehen. Er verschmäht es daher, den Neuplatonikern auf dieser Bahn zu folgen, und greift zu Aristoteles, welcher dem platonischen Satz: *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός* sein *„ἡ δὲ μοχθηρία ἑκούσιον“* entgegensetzt und die Willensentschlüsse nicht in einer reinen Vernunftthätigkeit aufgehen läßt.

Gelegentlich greift Nemesius auch in das Gebiet der Ethik hinüber. Die Gedanken, auf welche er seine Beweise für unsere freie Selbstbestimmung auf diesem Gebiete stützt und gründet, sind der Hauptsache nach gleichfalls Aristoteles entlehnt. Nach dem Vorgange des Stagiriten läßt Nemesius die praktische Vernunft oder vielmehr das mit der Überlegung (einem Akte jener) gepaarte Begehren Prinzip unserer Handlungen sein. Dieses Prinzip (die Vorsätzlichkeit) soll das Wesen unserer Freiheit ausmachen. Eine nähere Bestimmung ihres psychologischen Wesens, namentlich aber ihres Zusammenhangs mit dem übrigen psychischen Leben vermissen wir bei Nemesius. Er ist allerdings bestrebt, die Kluft, welche zwischen Vernunft und Willen sich zu öffnen droht, nicht entstehen zu lassen. Im Wahlvermögen (*προαίρεσις*) vereinigt er die Vernunft und das Begehren zu einem Ganzen, damit so ein einträchtiges Handeln zu Stande kommt. Vernunft und Willen reichen sich hier gleichsam die Hand! Ja, noch mehr, sie sollen sich gegenseitig bedingen. Wo

die Vernunft, da auch ein freier Wille, wo der freie Wille, da eine Vernunft. In unserem Verstande sei die Willensfreiheit begründet. Ein vernunftloses Tier könne nie der Gabe eines freien Willens teilhaftig werden. Auf diese Weise sucht Nemesius (nach dem Vorgange des Origenes und des Alexander Aphrod.) eine feste Verbindung zwischen Vernunft und Willen zu schaffen.

Der Wille nimmt in den Augen unseres Philosophen eine recht hohe und unabhängige Stellung ein. Der Wille gilt ihm als ein selbständiger Faktor, welcher neben der Vorsehung seine volle Berechtigung hat und diese auch geltend zu machen weiß, indem er neben der Vorsehung denjenigen Ereignissen zur Richtschnur dient, welche in den Bereich unserer Macht, unseres Einflusses fallen. Freilich steht der Fortgang einer Sache oft nicht in unserer Hand, das Ende einer Angelegenheit entspricht nicht immer unserem Wollen, manchmal nur den Anordnungen der göttlichen Vorsehung, nicht selten allerdings auch beiden Faktoren. Der Vorsehungsbegriff ist im nächsten Kapitel der Gegenstand einer näheren Erörterung seitens unseres Philosophen, welcher dort auch der „Theodicee" einige Aufmerksamkeit schenkt. Übrigens wird auch schon in der Abhandlung über den Willen Gott mit aller Energie wiederholt vor dem ungerechten Vorwurf geschützt, als ob er, als Spender der Seelenkräfte, Ursache des moralischen Übels, der Sünde sei.

Die Gegner der Willensfreiheit, welche von Nemesius bekämpft werden, sind wohl die Stoiker, Epikureer und die Gnostiker (vgl. Schwane II, S. 320). Die Stoiker bekämpft er besonders in ihrer Eigenschaft als Verfechter des Fatum's, gegen welches er sehr scharf vorgeht.

Das ganze Werk unseres christlichen Bischofs durchzieht und trägt die Bewunderung für den hohen Beruf des Menschen, für dessen hohe Würde und Macht. Aus der ganzen Schrift weht uns gleichsam der frische Hauch der neuen christlichen Lehre entgegen. Im Christentum ist ja erst die Menschennatur zu ihrer Vollendung gelangt, zu ihrer vollen Schönheit emporgeblüht, hat sie sich erst zu ihrem vollen Glanze entfaltet. Das Christentum erst hat unserer Seele das Mal des wahren, geistigen Adels aufgeprägt. So tönt uns denn auch aus der Schrift unseres christlichen Philosophen der frohe Wiederklang dieser

hehren Botschaften und Wirkungen des Christentums entgegen. Hoch, das Tier weit überragend, steht der Mensch da in den Augen des christlichen Gelehrten, welcher ihm allein von allen Erdengeschöpfen die kostbaren Geschenke der Vernunft und der Freiheit zuerkennt, ihm allein von allen irdischen Wesen die Krone der Unsterblichkeit aufsetzt, ihn auf die Grenzscheide der vernunftlosen und der vernunftbegabten Geschöpfe stellt. Der Mensch sei der Gebieter der ganzen Erde, alles sei um seinetwillen, zu seinem Gebrauch und Nutzen da, nicht etwa um der Engel willen! Der Mensch allein könne Verzeihung für seine Sünden erlangen (S. 53 = 20); ihm allein habe der Herr dies kostbare Ausnahmegeschenk verliehen, dessen er nicht einmal seine Engel würdigte! Der Mensch allein erfreue sich des unschätzbaren Vorzugs, daß der menschliche Leib nach dem Tode auferstehet und in glorreicher Verklärung in das Reich der Unsterblichkeit gelangt. Voller Begeisterung für die so reichbegabte Natur des Menschen, dieses „φυτὸν οὐράνιον“, ruft Nemesius aus (S. 64 = 26 f.): „Der Menschen wegen ist alles Gegenwärtige und Zukünftige da, seinetwegen ist Gott Mensch geworden, der Mensch reicht mit seinem Arm hinauf in die Unvergänglichkeit und entzieht sich des Todes Gewalt; Himmeln gebietet er, nach Gottes Ebenbild und Gleichnis ist er geschaffen, er lebt mit Christus vereint, als Kind Gottes ist er hoch emporgehoben über alle Herrschaft und Macht! Wer könnte all' die Vorzüge dieses Wesens aufzählen, welches Meere durchquert, den Himmel betrachtend überschaut und durchwandelt, Bewegung, Entfernungen und Masse der Gestirne berechnet, sich Länder und Meere dienstbar macht, Tieren und Ungeheuern trotzt, jeder Kunst und Wissenschaft die richtigen Grenzen zu setzen weiß, durch die Fesseln des Körpers ungehindert mit den weit von ihm Wohnenden mittelst der Schrift verkehren kann, den Schleier der Zukunft lüftet! Alles beherrscht der Mensch, alles besiegt, alles genießt er, mit Gott und den Engeln verkehrt er so innig, er gebietet der Schöpfung, über Dämonen ist er Herr, er erforscht die Natur des Seins, sogar Gottes Wesen sucht er zu ergründen, der Mensch wird zum Hause und Tempel Gottes!“